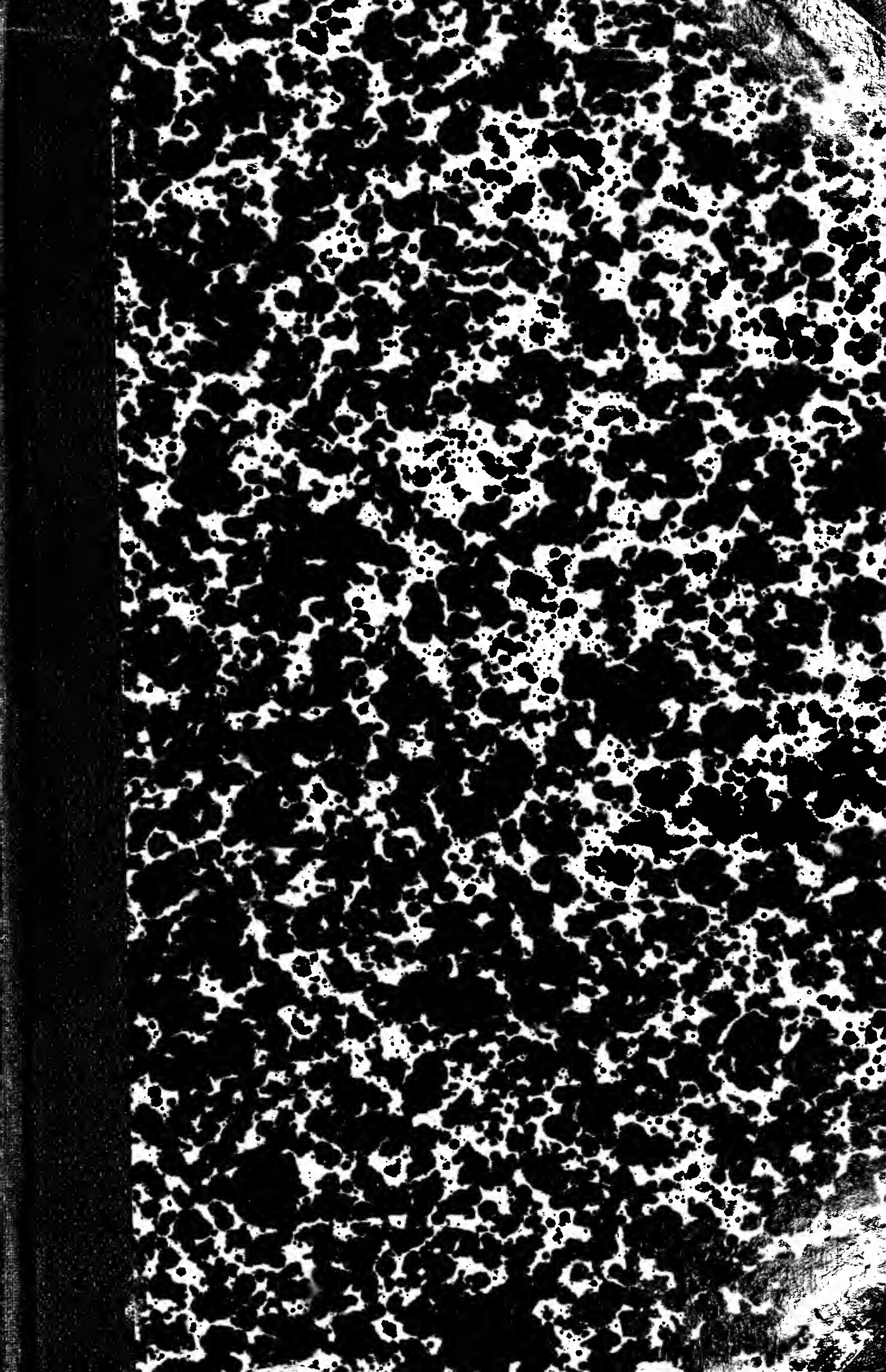


Stimmen aus Maria-Laach.

Katholische Blätter.

Sechsundsechzigster Band.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1904.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St Louis, Mo.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt des sechsundsechzigsten Bandes.

Jakob Balde.

Zum dritten Zentenar (4. Januar 1904).

Den großen Einfluß, den die Gesellschaft Jesu bald nach ihrer Gründung und später in weiterem Umfang gewann, verdankt sie nicht so sehr streitbarem Kampfesmut als vielmehr ihrer friedlich aufbauenden Wirksamkeit nach überkommenem Plan. Sie ging auf den Geist der Zeit, soweit es überhaupt statthaft war, mit ganzer Seele ein. Wie sie in der Philosophie und Theologie die Pfade der Scholastik mit Eifer verfolgte, so schloß sie sich auch in den Mittelschulen dem Lehrplan des Humanismus mit Begeisterung an. Der höheren Kunst im Geiste der Zeit stand sie ebensowenig feindlich gegenüber. Recht augenfällig lehrt dies die Geschichte der Architektur. Ein besonderer „Jesuitenstil" wurde weder eingeführt noch angestrebt. Es ist wohl wahr, was noch v. Bezold schreibt: „Einen lebhafteren Aufschwung nahm der Kirchenbau (des 16. Jahrhunderts) erst mit den großen Kirchen der Jesuiten, etwa von 1580 an. Die Jesuiten sind es auch, welche die Renaissance im Kirchenbau zu allgemeinerer Geltung gebracht haben." [1] Allein derselbe Gelehrte fügt bei, daß gemeinsame Merkmale, welche einen neuen Stil kennzeichnen könnten, sich in den so verschiedenen Kirchen des Ordens nicht nachweisen lassen; „nur eines haben sie gemein: sie sind niemals kleinlich". Vielleicht ließe sich auch dies letzte großenteils auf die Rechnung der hohen Gönner schreiben, und es bliebe den Jesuiten mit größerer Wahrscheinlichkeit nur das, was am Bau der Kirchen und in deren Ausstattung zu dem unmittelbaren Zweck des Gottesdienstes in wirksamer Beziehung stand. Was zweckdienlich war, wurde fest im Auge behalten; daher die verhältnismäßige Weiträumigkeit, Helligkeit und Pracht der Jesuitenkirchen, während im übrigen der Stil sich nach dem Geschmack der Zeit oder der Gegend und nach den Umständen richtete.

---

[1] Die Baukunst der Renaissance in Deutschland, Stuttg. 1900, 129.

Nicht anders verhält es sich nun mit derjenigen Kunst, welche sich näher an die Schule anschließt, nämlich mit der Poesie. An und für sich strebt der Orden nicht nach den Lorbeeren der Dichtung, das liegt seiner durchaus praktischen Richtung fern. Aber die Schule, die er sich überall gern anvertrauen ließ, forderte eine gründliche Beschäftigung gerade mit dem Besten auf dem Gebiete der Literatur, insbesondere der poetischen, und wenn auch die Ausbildung der dichterischen Anlagen durchaus nicht in erster Linie beabsichtigt wurde, so konnte es doch unter günstigen Umständen nicht ausbleiben, daß begabte Naturen sich gerade in den Schulen der Jesuiten durch die mit Begeisterung empfohlenen klassischen Muster auch zum selbständigen Schaffen angeregt fühlten. Gelegenheit und Einladung dazu boten die in damaliger Zeit beliebten metrischen Übungen, die zahlreichen Versuche in Epigrammen, Festtagsgedichten, ernsten und heitern Bühnenstücken, mit denen man der Jahresarbeit der Zöglinge Abwechslung und Schwung zu verleihen, die Feste auszuzeichnen oder die Dankbarkeit gegen Gönner und Freunde an den Tag zu legen suchte. Die große Masse solcher Arbeiten konnte auf eine höhere literarische Bedeutung keinen Anspruch erheben; das lag auch ganz sicher nicht in der Absicht derer, welche die Studien leiteten. Nichtsdestoweniger ist es nicht zu verwundern, wenn teils aus den Jesuitenschulen einige sehr bedeutende Dichter hervorgingen, teils im Schoße des Ordens selbst sich mehrere weit über das Mittelmaß der künstlerischen Leistung erhoben. Daß dies mit anerkennenswerten Ausnahmen (man denke an Fr. Spee) nicht der vaterländischen bzw. deutschen Literatur zu gute kam, ist vielleicht zu bedauern, aber aus dem herrschenden Gebrauch der Zeit, der damaligen Unvollkommenheit der Landessprache und andern Umständen leicht zu erklären. Wie dem aber auch sein mag, es bleibt sehr erfreulich, daß neben andern, nicht zu verachtenden Neulateinern auch zwei hochgeschätzte Dichter zu verzeichnen sind, nämlich der Pole Sarbiewski und der Deutsche Jakob Balde. Daß wir dem letzteren hier eine kurze Betrachtung widmen, dazu bietet die 300jährige Gedächtnisfeier seiner Geburt den willkommenen Anlaß.

Man hat sonst gewöhnlich 1603 als das Geburtsjahr des Dichters angesetzt; erst Westermayer hat aus dem Taufregister nachgewiesen, daß das richtige Datum der 4. Januar 1604 ist[1]. Die Familie der Balde

[1] Jakobus Balde, sein Leben und seine Werke, München 1868, 266. Balde selbst rechnet in der Vorrede zum „Antagathyrsus“ mit 1603, und daran hielt sich auch die Überlieferung des Ordens, bereits die Lebensskizze im Jahres-

genoß in der freien Reichsstadt Ensisheim, der Hauptstadt der vorderösterreichischen Lande, ein bedeutendes Ansehen; sie stand in Diensten der kaiserlichen Kanzlei und der Landgrafen, von denen Erzherzog Maximilian das Elsaß mit besonderem Glück regierte und das eben damals befestigte Ensisheim zu hoher Blüte erhob. Hugo Balde, der selbst Kammer- und Gerichtssekretär war, ließ seinem zweitältesten Sohn Jakob eine sorgfältige Erziehung angedeihen, die ihm unter anderem eine gewisse Fertigkeit in der Muttersprache, dem „Kanzleideutsch“, vermittelte. Doch wurde der Knabe bald auf einige Jahre zu der Grenzfeste Belfort geschickt, um den hier gesprochenen burgundischen Dialekt des Französischen zu erlernen, der für einen elsässischen Beamten unentbehrlich schien. Im Jahre 1615 wurde inzwischen die Ensisheimer Lateinschule Jesuiten aus Freiburg und München übertragen, und einige Zeit danach kam der zurückgerufene hoffnungsvolle Student ebenfalls unter den Einfluß dieser Erzieher und Lehrer. Man sieht, die Umstände waren seiner Entwicklung günstig: eine angesehene, nicht unbegüterte und dazu ganz christliche Familie, das heimatliche, schöne Elsaß, das er auf zwei ebenso bedeutenden als schönen Punkten kennen lernte, eine vielseitige Anregung, sich nützliche Kenntnisse zu verschaffen, endlich die wohlvermittelte Beziehung zum öffentlichen Leben, die frühzeitig Kaiser und Reich in seinen Gesichtskreis rückte. Eine ungewöhnliche Lebhaftigkeit des Charakters und reiche Begabung des Geistes und Herzens hatte ihm die Natur mitgegeben.

Mit 16 Jahren schloß er seine humanistischen und rhetorischen Studien vorläufig ab, und da die politischen Verhältnisse eine Entfernung aus dem beunruhigten Elsaß rätlich erscheinen ließen, so siedelte er zum Studium der Philosophie nach Bayern über. Unvergeßlich blieb ihm übrigens die liebe Heimat, die er den „Smaragd des Erdenringes“ nannte. Vor seiner Abreise durfte er noch einen Besuch auf der Messe jener Stadt machen, „die, umblüht von paradiesischen Gärten, den edeln und köstlichen Namen vom Silber nahm“ (Argentoratum, Straßburg). Aus der 19. Satire ersieht man die Freude, mit welcher der Student von dem Getriebe der Handelsstadt Kenntnis nahm; er erzählt nebenher von sich

berichte gleich nach seinem Tode. Der Monatstag wird hier richtig gegeben, und auch die scheinbar widersprechende Angabe des Dichters Od. 1, 34 beweist nicht durchschlagend, daß er in dieser Beziehung irrte. Die Veränderung des Kalenders kann zur Lösung des Widerspruchs wohl nicht angerufen werden. Die Angabe des Taufregisters bestätigt uns neuerdings der hochwürdige Pfarrer von Ensisheim.

das bezeichnende Geschichtchen, daß er eine in jugendlichem Übermut befragte Wahrsagerin, als sie ihm der Narreteien zu viel sagte, mit einer patschenden Maulschelle lohnte. Er scheint eigentlich die unsern Straßburg gelegene Universität Molsheim haben beziehen zu wollen oder bereits bezogen zu haben, bevor er die Notwendigkeit erkannte, von der Heimat zu scheiden. Von den poetischen Versuchen der Jugend, die anscheinend ziemlich zahlreich waren, ist wohl nur das „Lob auf die Martinsgans“ nach seinem Tode gedruckt worden (als Anhang des 5. Buches der „Wälder“).

Die mit einem Jesuitenkollegium verbundene Universität Ingolstadt, die auf der Höhe ihres Ruhmes stand, gab dem Jüngling wieder ganz neue wissenschaftliche und gesellige Anregung. In drei Jahren erwarb er sich die Doktorwürde der Philosophie und der schönen Künste und ging dann nach dem Wunsch des Vaters zur Rechtswissenschaft über. Die Poesie hatte unterdessen nicht gefeiert; für seinen Charakter ist es bezeichnend, wenn er gemäß der von ihm selbst (Od. 3, 32) entworfenen Schilderung der witzigen und beißenden Satire einen ungebührlichen Raum gestattete. Zugleich wird er aber als beliebter Gesellschafter und heiterer Musensohn seinen Freunden manches andere Lied zum Klang der Saiten gesungen haben. Ein unerwidertes Ständchen, das er eines späten Abends mit mehreren seiner Genossen brachte, entschied seltsamerweise seinen Abschied von der Welt. „Satt bin ich des Spiels, zertrümmert die Laute!“ rief er aus, indem er sein Instrument an der Mauer des Klosters zerschlug, in welchem eben um die Mitternachtsstunde der heilige Psalmengesang erwachte. Es war keine nur augenblickliche Gemütserregung, die ihn am folgenden Morgen die Aufnahme in das Noviziat der Jesuiten nachsuchen ließ; und so wenig Vertrauen er zuerst fand, er kam wieder und wieder mit seiner Bitte, bis sie gewährt wurde. Er hat sein Wort: Cantatum satis est, frangito barbiton! in der Weise eingelöst, daß er die weltliche Laute mit der heiligen vertauschte. Der Übergang von der Welt zum Orden war übrigens bei ihm schon wegen seiner Erziehung nicht so unvermittelt; auch hatte er sich während seiner akademischen Laufbahn der marianischen Kongregation in Ingolstadt angeschlossen.

Dem Orden gehörte er an von seinem Eintritte, 10. Juli 1624, bis zu seinem Tode, 9. August 1668. Sein Leben ist an äußeren Ereignissen nicht reich. Nach den Jahresverzeichnissen[1] brachte er zwei Jahre als

[1] Manche der folgenden, aus gleichzeitigen Berichten über den Dichter sowie aus gelegentlichen Bemertungen in dem Briefwechsel der deutschen und römischen

Novize zu Ingolstadt, zwei als Lehrer der Grammatik und Humanität zu München und zwei weitere als Professor der Rhetorik in Innsbruck zu. Dann rief man den Scholastiker zum Studium der Theologie wieder nach Ingolstadt; im vierten Jahre war er Priester und machte darauf sein drittes Probejahr. Die folgenden zwei Jahre verlebte er wieder als Lehrer der Beredsamkeit, im zweiten Jahre zugleich als ständiger Prediger in Ingolstadt. Er hatte offenbar die Gabe des Wortes, da er alsbald Prediger in der Hauptstadt München und nach zwei Jahren kurfürstlicher Hofprediger wurde. Er verwaltete dieses Amt im zweiten Jahre, als ihn seine Oberen (31. Juli 1640) zur feierlichen Ordensprofession zuließen.

Bald darauf übertrug ihm sein hoher Gönner, anfangs nebenher, dann ausschließlich das Amt eines bayrischen Historiographen. Während der langen Zeit von acht Jahren seufzte er unter dieser drückenden Bürde, die er nicht abzuschütteln wagte. Eine objektive Geschichtschreibung war unter den obwaltenden Umständen eine kaum zu leistende Aufgabe; man konnte überzeugt sein, weder in Bayern noch anderswo zu befriedigen; einem religiösen Orden aber durfte man es am wenigsten zumuten, sich in die politischen Händel zu mischen. Balde wußte, daß schon eine Reihe von Geschichtschreibern, meist aus dem Kreise der eigenen Mitbrüder, an der Klippe gescheitert waren, und da die „Reichsacht gegen Donauwörth“, die er probeweise behandelte, ihm klar machte, welch peinliche Zensur der Kurfürst zu üben gedachte, beschloß er aus Wahrheitsliebe, seinen Herrn, so lange es gelingen wollte, hinzuhalten und eine Lösung der Frage von der Zukunft zu erwarten. Jahre vergingen, und nichts geschah — der Historiograph schrieb Verse, aber nichts anderes, oder gab doch nichts ans Licht. Es wurde endlich am Hof eine sprichwörtliche Redensart: „Man wird warten müssen wie auf die Geschichte Bayerns.“ Als dann die Geduld des Kurfürsten ermüdete, wurde Balde von einem andern Jesuiten abgelöst und selbst nach Landshut zur Leitung der marianischen Sodalität abberufen. Hier wirkte er zwei Jahre, worauf er Herbst 1651 für immer dem Kolleg von Neuburg zugeschrieben wurde. Noch sechs Jahre verwaltete er daselbst das Amt eines Predigers; von diesem enthoben, beschäftigte er sich als Beichtvater und auf andere Weise in der Seelsorge.

Oberen geschöpften Notizen verdanken wir der gütigen Vermittlung des P. J. B. van Meurs S. J. Das reichhaltige Buch von Westermayer ist bereits genannt worden. Vgl. auch J. Balde. Par P. Mury et C. Sommervogel. Strasbourg 1901.

Seine letzten Lebenstage gereichten, wie der kurze Nachruf der Jahresberichte meldet, allen zu großer Erbauung. Er verlegte sich ganz auf den vertrauten Umgang mit Gott und zog sich gern von den Menschen zurück, um Herz und Gemüt vor dem Herrn auszugießen. Auch als hektische Körperschwäche es ihm aufs äußerste erschwerte, schleppte er sich noch an den Altar; seit aber die Füße ihn beim heiligen Opfer nicht mehr tragen wollten, wohnte er täglich zwei Messen knieend bei, so daß er das Staunen der übrigen Anwesenden erregte. Auf das Totenbett hingestreckt, widmete er noch zwei ganze Tage der einsamen Betrachtung der Ewigkeit. Schon früher hatte er mit besonderem Vertrauen gesagt, er lebe der Hoffnung, daß Maria ihm als gute Mutter im Tode beistehen werde. Er war denn auch jetzt der frohesten Hoffnung, und so wird sich an ihm erfüllt haben, was er in dem schönen Weihegebet um einen guten Tod (Od. 4, 49) von Maria erfleht[1]:

„Du Hehre, meines Lebens Hort und zweite Hoffnung,
Der früh ich mich zum Dienst, wie all das meine, weihte,
Gib, eh' der Tod ruft und mein Aug' der Engel schließet,
Gib doch mir heilige, leidfrohe Reuetränen,
Und woll' ins fernste Meer all meine Schuld versenken.
Dann schneide du, o Jungfrau, ab den Lebensfaden,
Schneid' ab mit zarter Hand, was dir gehört zu eigen.
Hier mein Gelübde: So begehr' ich, daß mein Leben
Aus tiefster Herzensurn' ins ew'ge Meer entströme!
So walte du, so mach den Pfad des schwarzen Todes
In deiner Huld mir gangbar! Sieh, nichts andres weih' ich:
Persönlich knie ich nieder und empfang' die Binde,
Ich schling' sie selbst ums Haupt und fall' im Schmuck des Lorbeers
Vor dem Altar, ein deiner Ehr' geweihtes Opfer."

Baldes Lebenswerk ging selbstverständlich nicht in seiner Poesie auf, und wir dürfen überzeugt sein, daß die zwölfjährige Wirksamkeit als Verkündiger des Wortes Gottes und die sechsjährige als Lehrer in den Ordensschulen, die zweijährige oder längere in der Kongregation und andere Arbeiten in der Seelsorge dem Sterbenden mehr Trost gewährten als all seine Gedichte. Er müßte denn nicht den echten Geist seines Ordens gehabt haben. Äußerten sich doch ohnehin bisweilen unter seinen Mitbrüdern

---

[1] Wir geben die Ode mit ein paar Kürzungen wieder. Die Anspielungen auf antike, uns längst fremd gewordene Anschauungen wären in der Übersetzung nur störend; für den Dichter sind es indes nicht bloß Fäden, die er aus der humanistischen Schule nachschleppt, sie dienen den Gedichten als klassischer Einschlag bei seinem gelehrten Leserkreis zur Empfehlung.

Bedenken, die in Rom selbst ihr Echo fanden, über eine das rechte Maß überschreitende Bevorzugung der Kunst durch unsern Dichter. In der Tat finden sich einzelne Jahre, in denen die Kataloge ihm kein regelrechtes Amt zuweisen. Den vom Orden bestellten Zensoren waren seine neuen Bücher mehrfach wenig willkommen, obschon er seinerseits, wie der Nachruf ausdrücklich bemerkt, über solchen Widerspruch die Ruhe nicht verlor und immer bereit war, „mit dem Schwamm über die bekrittelten Stellen zu fahren". Tat der Dichter aber in Wirklichkeit zuviel in dem Fache, auf das ihn eine ungewöhnliche Naturanlage hindrängte, so lag eine entsprechende Buße wohl gerade in den ihm dadurch geschaffenen Schwierigkeiten. Das gilt besonders von der Zeit, da er als Historiograph manche unliebsame Kritik, als ob das Versemachen ihn seine Pflicht versäumen lasse, schweigend hinnehmen mußte.

Der Nachwelt wird es leichter, zu ermessen, wieviel er durch die Kinder seiner Muse das Ansehen seines Ordens und mittelbar auch dessen Wirksamkeit förderte. Der Nachruf darf berichten, daß der Dichter „in Belgien, Frankreich, Italien und Deutschland hohes Ansehen genieße", daß sogar Andersgläubige ihm in gedruckten Büchern den Namen des „deutschen Horaz" beigelegt, und daß die Ratsherren von Nürnberg sich um den Besitz seiner Feder gestritten hätten.

Wir brauchen demnach zur Würdigung der poetischen Leistungen Baldes gar nicht einmal daran zu erinnern, daß die Ausbeutung jeder Gottesgabe auch Gottes Ehre fördert, wie der Gesang des Vogels den Schöpfer ehrt, der ihm die Stimme zum Singen gegeben. Aber auf die Beschaffenheit jener Leistungen müssen wir noch etwas eingehen. Wir dürfen sie mit Grund als eine Fortsetzung und Ergänzung seiner frühesten Lehrtätigkeit betrachten. Oder war er etwa weniger Förderer der feinen Geistesbildung, als er klassisch vollendete Gedichte nicht nur wenigen Schülern, sondern allen Gebildeten und Studierenden darbot? Mit attischer Feinheit, die er Horaz abgelauscht, behandelt er schon die alltäglichsten Stoffe. Da hält er einmal (Od. 3, 43) vertrauliche Zwiesprache mit seinem Zeisig, der es wagen darf, ihm beim Schreiben in den Finger zu picken und als neckische Sirene ihm in den Gesang zu fallen, der dann im Wasser sich pudelt und putzt und auf seinem Köpfchen die Leier auffrischt, um sich alsbald im Rohr so lustig zu tummeln, daß die ganze Frisur wieder daraufgeht. Ein Hirsenkorn und ein dichterischer Segenswunsch für die Seligkeit im Vogelhimmel wird ihm zum Lohn. Ein andermal verflucht

der Dichter in artigen Segenswünschen einen Gegner, der an seinen Versen genörgelt, und schließt:

„Ist's jetzt genug, erbebt vom Fluch nicht schon dein wundes Herz?
So mach dich fort an bessern Ort, fahr glücklich himmelwärts!
Sonst häuft mein Mut dir lindre Glut aufs Haupt zu größrem Schmerz!" (Epod. 2.)

Wie viele Gedichte voll romantischer Lust und harmlosen Scherzes hat er uns nicht hinterlassen! Mit dem feinen, edeln Ton verbindet sich die spielende Gewandtheit in allen horazischen und vielen andern Metren; trotz der überraschenden Knappheit der Sprache und der Fülle einzelner Gedanken fügt sich jedes Wort wie von selbst in die goldene Fessel des Verses. Da findet auch ein gereifter Stilist zu lernen. Man nehme dazu die erstaunliche Beweglichkeit der poetischen Phantasie sowie den bunten Reichtum der Stoffe, und man wird gestehen müssen, daß der ehemalige Professor der Poesie und Rhetorik nicht aufgehört hat, die edle Geistesbildung durch das lebendige Beispiel zu fördern. Er selbst betonte aber in der Abhandlung über die Dichtkunst, welche man ihm abnötigte: „Die Regel führt 'nen langen Weg, das Beispiel zeigt 'nen kürz'ren Steg!"

Es wäre die reine Freude am Schönen, die aus Baldes Dichtungen spricht, die nichts gemein hat mit sinnlicher Tändelei — man vergleiche die Oden über die von so vielen vergötterte Liebe (1, 7; 3, 14; 4, 22) —, schon an sich geeignet, auch einen veredelnden Einfluß auf den Leser zu üben. Wir werden aber mit Balde selbst urteilen, daß dies einem Sänger im Priester- und Ordensgewande nicht genügen durfte. Er konnte aber auch — um auf des jungen Dichters politische Poesie überzugehen — bei seinem erregbaren Gemüte den großen Zeitereignissen, mit denen er von Jugend auf, insbesondere aber durch die vertraute Beziehung zu dem bayrischen Herrscherhause und (in Neuburg) zu dem Pfalzgrafen Philipp Wilhelm zur Genüge bekannt wurde, nicht gleichgültig gegenüberstehen; er mußte durch sein bald überall beachtetes Wort auf die christliche Anschauung von den Weltereignissen einzuwirken suchen. Daher die lange Reihe seiner mehr oder minder politischen Oden, die sich auf einem religiösen Hintergrunde abheben. Lassen wir es dahingestellt sein, ob etwa eine ligistische Färbung diese oder jene Härte in sein Zeitgemälde hineingetragen hat; wer wird ihm den derben Ton, mit dem er triumphierend von dem Tode Wallensteins berichtet (Od. 2, 13), oder die Schärfe, mit der er die zögernde Langsamkeit des römischen Kaisers (des „Adrast"-Tatenlos) zu schleunigster Hilfe stachelt (Od. 3, 13):

„Bis da vom Hof die Befehle gelangen hinab,
Während wir Fabier sind, doch nur halbe,
Und uns die Zeit über Wein und Rosen und Salbe
Hingeht, öffnet sich gähnend für Deutschland das Grab!"

wer wird ihm solche Worte allzusehr verübeln? Kennt er doch für seine Bayern auch keine Schonung:

„Wer hat den Mut, mit dem Schwerte zu ahnden unsre Verluste?
Sicherlich nicht, der am Faß und im Dunste der schäumenden Flasche
Oder gesalbt hinter Knödeln hockt, nicht vom Fleck zu bewegen,
Wenn nur Humpen und Schinken und Ceres' Naß nicht versagen,
In bildprunkendem Glas und in kröpfiger Kanne der Bierwein." (Od. 1, 37.)

Heißt das nicht mit echt bayrischer Kraft die Wahrheit sagen? Das starke Vaterlandsgefühl leiht dem Dichter auch in Latiums Idiom die derben Worte des Zorns und der Rüge. Wiederum wendet sich sein Mahnwort an Andreas Alcimus (etwa: Mannhart Kraft), nämlich seinen lieben Deutschen, um ihm in der Allegorie vom trojanischen Roß die nahe Gefahr zu zeigen:

„Ja, so ist's, wir suchen das eigne Verderben
Mit Geld und mit Kampf und Gefahr zu erwerben. . . .
Wir hegen am Busen den Feind, ja den Schweden;
Nach Deutschland kam, von uns selbst gebeten,
Der König und hat das Land zertreten;
O wie herrlich der Tod von der Hand des Schweden!"

Im „Schachspiel" läßt er die Hauptspieler der großen Tragödie, in der Deutschland Ehre und Gut verspielte, auftreten und führt das Spiel bis zum Schachmatt durch:

„Was blättern lange wir in dicken Folianten,
Bis Sokrates', des großen, Träume wir erkannten?
Die ernste Wahrheit in dem tollen Weltenlauf
Rollt sich auf einem schmalen Brette auf."

Das Zeitbild erweitert sich am Schluß:

„An einem Fleck liegt des Spieles Tand,
Wo Feldherrn man und Knappen fand.
Die Schachtel sammelt da im Vereine
Die Gemmen und die Kieselsteine,
Den Karst und das Zepter in goldenem Scheine.
Wenn groß als Sieger, klein bist du als Staub;
Verlorst du die Ehr', es ist kein Raub —
All' ruhn im Grabe vergessen schier —
Ein Spiel ist das Leben, ein Spiel sind wir."

Der Ton stiller Ergebung, wie er aus dieser Ode spricht, ist wohl eine Folge fortgesetzter Schicksalsschläge. Denn ganz anders, fast sinnverwirrend wirkte auf Balde die Nachricht von der Einnahme Breisachs (Od. 1, 38).

Wie schmerzte es den Dichter, daß der Deutsche nicht lieber gegen den Erbfeind der Christenheit sein Schwert zückte! Eine große Zahl von Gedichten beschäftigen sich mit den Türken und der Türkengefahr, die nur wächst durch die innere Zwietracht (Od. 4, 37 ff 44; Epod. 1 usw.). Die Helden Skanderbeg, Juan d'Austria und Hunyady werden in besondern Oden als Vorkämpfer der Christenheit gefeiert (Od. 1, 39 ff). Aber in der Zeit des Dichters war die Eintracht und damit die Stärke des Vaterlandes nicht wieder zu gewinnen. Es blieb nur übrig, in die ergreifenden Klagelieder Jeremiä einzustimmen; der Dichter widmet diesen letzten Tribut seinem Vaterlande in den fünf Oden oder Elegien des vierten Buches der „Lyrischen Wälder".

Überall hört man in solchen Gesängen den Mann reden, dessen Herz von heiliger Vaterlandsliebe glüht. So kam er denn auch mitten unter den Leiden des großen Krieges darauf, eine Art Bußorden, natürlich mit ganz sonderbaren Statuten, zu gründen, um, wie er sagt, „aus der Not eine Tugend zu machen"; er selbst glaubt damit „das Seinige getan zu haben". Die „Gesellschaft der Magern" oder der „dürre Orden" war eine ebenso ernsthafte als launige Erfindung, eine der strengsten Mäßigkeit dargebrachte Huldigung. Nur ein Balde konnte bewirken, daß derselben Herzog Albert mit zwei Prinzen und viele hochstehende Männer beitraten und selbst Protestanten, z. B. der Dichter Caldenbach, ihm in einer eigenen Ode hohes Lob spendeten. Ein Ausschuß dieser Gesellschaft war der „Bund der Stoiker", welche mit besonderem Eifer den Starkmut des Willens allen Schicksalsschlägen als Bollwerk entgegenstellten. Die Übertreibungen einiger Mitglieder begegneten der verdienten Ironie und Satire des Dichters, der im übrigen in herrlichen Denksprüchen die wahren Grundsätze des Systems verewigte. Eine ganze Zahl gedankentiefer Oden befassen sich mit der Lehre der Stoa. Das Thema der Magerkeit aber oder der heiligen Dürrheit behandelte er nicht nur in einzelnen recht drolligen Gedichten (Od. 1, 34; 3, 9), sondern das Für und Wider des Themas wurde auf breitester Grundlage in zwei poetischen Büchern dargelegt. Scherz, Satire und Lehrweisheit spielen hier ineinander.

Streifen wir mit einem Worte noch die Gedichte verwandter Art. In dem „Frosch-Mäusekrieg" ließ der Dichter (trotz einiger Anspielungen

auf den Dreißigjährigen Krieg) nur seinem Humor freien Lauf; es stimmt zu seinem ganzen Wesen, daß er von Zeit zu Zeit das Bedürfnis hatte, sich recht auszulachen. Übrigens schrieb er das Gedicht für den eignen Schulgebrauch, um die Gesetze des komischen Epos daran zu erläutern. Von der schärferen Satire dachte er sehr hoch: „Sie ist der Guten Hort, der Bösen Zaum, Freundin der Wahrheit, Feindin des Lasters, Ausrotterin der Schmeichelei, Schutzherrin der Unschuld und Dienerin der Gerechtigkeit“ (in der kleinen Poetik). Wir haben noch ein eigenes Buch von 22 Baldeschen Satiren, die er „Preis der Heilkunde“ betitelte und zur Freude der „verständigen“ Ärzte schrieb. Eine spätere Satire über den Mißbrauch des Tabaks begegnete, wie gemeldet wird, großem Widerspruch der Zensoren, kam aber doch verbessert ans Licht. Balde war, sobald er einmal derb sein wollte, nicht immer maßvoll, und unserem Geschmacke sagt z. B. selbst die satirische Ode gegen das bayrische Bier und den Katarrh wenig zu; aus letzterer hier ein paar Strophen:

„Was fällst du Dichter, die nichts verbrochen, an,
Du Stimmenräuber? — Sind wir nicht hager ganz
Und Göttersöhne; nichts blieb schuldig
Fallendem Regen und Reif und Fröften,

Wer nur mit Not sein schmächtiges Beingerüst
Zusammenkittet. Nein, bei den Fetten such'
Des Ostens Husten und des Schleimsturms
Triefendes Übel sich sein Opfer.“

Was die eigentlich lehrhaften Gedichte Baldes anlangt, so verdienen sie meist uneingeschränktes Lob, nicht nur wegen der köstlichen Weisheit, die sie aussprechen, sondern auch wegen des einfachen, knappen und treffenden Ausdrucks. Greifen wir eine Probe aus einer großen Zahl heraus. Am Tage, da Balde in München sich durch die letzten Gelübde auf das engste an Gott und den Orden band, strömte er die Gefühle seines Innern in folgenden Versen aus (Od. 4, 48):

Sonnenblume oder des Menschenherzens Hinwendung zu Gott.

„Also bin ich nun ganz an den Wink des Einen gebunden,
Und die Entscheidung fiel!
Alles gab ich anheim dem göttlichen Willen: mein Trost ist,
Daß mir nichts mehr verblieb.
Wenn er befiehlt, so führ' ich den Pflug durch das libysche Sandmeer
Über des Kaukasus Höh'n.
Wenn er befiehlt, so tauch' ins ionische Meer ich das Ruder
Oder in Karpathus' Flut.

Schaue, wer will, mit Bedenken auf Taucher und Möwen der Wasser,
 Frage die Vögel am Strand,
Was wohl der tückische Sturm in Lüften drohe, den Neumond,
 Was er wohl braue für heut:
Ob er mit fahlem Gesicht an Wetter und Winde gemahne
 Oder erstrahle zum Heil,
Schlummere oder mit Wut den ebbenden Ozean peitsche,
 Daß er von neuem erbraust.
Wenn mich sendet der Herr, wird Orion die Reise nicht hindern,
 Dräuend im Regengewölk;
Mag er mit seinem Schwerte des Schiffes Boden durchlochen —
 Sicher trägt mich ein Brett!
Ja, auch nach Sonnenjahren bemess' ich nimmer mein Leben,
 Daß mich regierte ihr Strahl.
Jene Sonne, die schönste von allen, die größte von allen,
 Welche die kleine erschuf,
Sagt allwaltend die Stunden mir an; hoch über den Himmeln
 Steht sie, ein leuchtendes Ziel.
Dahin entsendet mein Bogen die Sehnsuchtspfeile des Erzes,
 Bis ich den Köcher erschöpft.
Sicherer nur, je ferner es steht, und mitten ins Schwarze
 Treff' ich das einzige Ziel."

Die warme Begeisterung für die auswärtigen Missionen, für das auf Gott allein angewiesene apostolische Leben, welche so schöne Worte eingegeben, spricht auch wie triumphierend aus dem Preislied, das er seinem Orden nach hundertjährigem Bestande singt (am Schluß des Buches der Epoden):

„Wo ist der Berggrat, wo ist die Wildbahn,
Die dir zu fern schien? Wo warst du Gast nicht,
Im letzten Winkel der dunklen Thule,
 Der sonn'gen Peuke?
Hoch auf den Bergen, im Horst der Stürme,
Wo Wintereis schon fahler altert,
Wo Greise hausen, war deine Bahn wie
 Auf glatter Eb'ne.
Es schmiegt sich alles dem Fuß der Brüder,
Die, fremd und heimisch in jedem Lande,
Den Schatz der Tugend und nichts andres
 Zum Glück benöt'gen.
Ein Wink genüget, schon stößt der Kahn ab;
Man wirft ein Brett in den Schaum der Salzflut.
Auf dies sein Leben, drei Fingersbreiten
 Vom Tod geschieden.
Zu den Molukken im Indermeere
Geht einer, fragt nicht nach Fichtenkielen;
Aus der Mäotis trinkt dort ein andrer,
 Vom Inn geht's zum Taurus.

Man schlägt das Ruder in jede Meerflut,
Man spannt die Segel in jeden Wind aus,
In allen Welten bläht schon der Süd sie,
Blähn Ost und West sie. . . ."

Aus vollem Priesterherzen singt der Dichter auch von der Macht der göttlichen Gnade (Od. 4, 24); fein und treffend führt er (Od. 2, 21) aus, wie die Gemütsbewegungen auf der Leier unseres Herzens spielen; wiederholt lehrt er mit Gründen der Vernunft und des Glaubens, wie wenig man zum glücklichen Leben brauche, wie hoch und frei man sich über alle menschlichen Dinge erheben könne, wenn man im eigenen Herzen nicht arm sei.

Die Helden der Tugend finden in Balde einen begeisterten Herold. Von großen Männern, wie Thomas Morus, Ignatius, Tilly und so vielen andern, zu schweigen, widmet er auch schwachen Jungfrauen, die in den Wirren des Krieges sich als Heldinnen der Keuschheit bewiesen, mehrere Oden. Wir wollen hier zur Probe einer besondern, noch nicht erwähnten Stilgattung die 26. der Elegien, die er auf die unglückliche Maria Stuart dichtete, übersetzen:

Nicht blut'gem Schwerte fiel,
Nicht ird'schem Recht ihr Geist.
Er siegt im Tode noch,
Lebt über Wolken hoch,
Der Rache unerreicht,
Der Leib ward nur zu Staub.
Schlag', Britin, Wunden nur,
Ersätt'ge dich am Blut:
Der heil'gen Urne raubst
Du nimmer ihren Ruhm.
Geh, stürze nur ins Grab
Ohn' Ordnung ihr Gebein:
Es steht die Schottin doch
Noch siegreich überm Grab.
Sie fiel, blieb liegen nicht;
Steht sie einst wieder auf,
Siehst du die Schottin wohl,
Engländrin, ohne Schuld.
Im Leben Königin, im Sterben Märtyrin,
Gleich ehrt sie Thron und Grab;
Die Gruft birgt ihr Gebein,
Die Welt singt laut ihr Lob;
Und schwiege diese selbst,
Der Marmor redete!
Daß mit dem Leben nicht
Ihr Ruhm erschlagen würd',
Schwang von dem blut'gen Haupt
Sich dieser auf zur Höh'.
Schwing' höher, Britin, denn,
Soll treffen sie der Schlag,
Dein Schwert, schwing's himmelhoch!
Die Tugendheldin starb;
Doch unter Heil'gen nahm
Mariä Schoß sie auf.
Das königliche Grab
Braucht die Zypresse nicht,
Die Trauergräber ziert.
Kein Balsam halte fern
Verwesung ihrer Gruft:
Die Tote lebt noch fort!
Drückt keine Palm' in ihre
Gefalt'ne keusche Hand;
Denn beide Hände selbst
Sind Siegespalmen ja!

Sogar das Opfer der Tochter Jephthes verklärt sich in seinem Geiste zu einem Vorbild des Erlösungsopfers Christi; er verherrlicht es in einem Schuldrama von bedeutendem Umfang.

Es sei zu den bisher berührten Poesien eine kurze kritische Bemerkung gestattet. Der Ton der Elegien ist etwas zu rhetorisch gefärbt. Die Satiren sind zuweilen nicht einheitlich genug oder im Ausdruck minder gewählt. In den überaus zahlreichen Gelegenheits- und Preisgedichten, halb oder ganz politischer Natur, tritt die poetische Empfindung gegen die Wärme der Begeisterung zurück; überhaupt waren die meisten Stoffe, auf die der Dichter bis etwa 1637 durch die Verhältnisse gedrängt wurde, nicht geeignet, gerade die reine Lyrik zur Entfaltung kommen zu lassen; man fühlt das auch noch in späteren Dichtungen deutlich heraus.

Um nun höher aufzusteigen, kommen wir auf die Marienoden zu sprechen; sie sind vielleicht die geschätztesten der Baldeschen Dichtungen, und er selber sammelte sie in einem eigenen Bändchen. Maria hatte er sich als Sänger besonders geweiht (Od. 1, 42 u. 43). Wir sahen, wie die Kataloge ihn mehrere Jahre als Präses der marianischen Kongregation aufführen; er trat ihr aber auch in andern Jahren näher. Schon in der Theologie stand er dem Präses als Gehilfe zur Seite. Daß er später auch in München eine Kongregation leitete, ergibt sich aus Od. 2, 29. Es wäre nun seltsam, wenn ein Dichter, wenn ein Priester, von dem gerühmt wird, daß er in seinen Predigten oft auf die Gottesmutter zu sprechen kam, unter so günstigen Verhältnissen nicht zu einem Mariensänger geworden wäre. Gelegentlich kam er schon in seinen frühesten Dichtungen auf die Gottesmutter zu sprechen; später wußte er sich kaum genug zu tun. Die vielen Gnadenorte in Stadt und Land bedenkt er mit besondern Gedichten. Herrlich sind die drei Epoden, welche sich auf Alt-Ötting beziehen; wahre Perlen die Oden auf das Bild der noch jetzt erhaltenen Ehrensäule in München (2, 26 u. 3, 15). Überaus tief empfunden sind die Botschaften, die der treue Diener seiner himmlischen Herrin schickt (Silv. 2, B.) Mit großem Glücke schildert er insbesondere die Mutter mit dem göttlichen Kinde; vergl. das einzig schöne Zwiegespräch des Dichters mit einem Freunde über das Bild des gefeierten Malers Schwarz (Od. 4, 13). Balde feiert schon vor Einführung der Maiandacht am 1. Mai den Einzug Mariä in die Frühlingsnatur (Od. 4, 40), ihr singt er zum Beginn des Lenzes eine prächtige Ode auf der Münchener Au (Od. 4, 4), indem er mit den ersten Worten an eine leidenschaftliche Dichtung des Horaz erinnert.

Bemerken wir im Vorbeigehen, daß Balde mit wörtlichen Anklängen an eines seiner Hauptvorbilder fast immer uns zum Vergleich auffordert

zwischen den heidnischen und den christlichen Idealen; zu betteln hat er ja wegen seiner gewaltigen Sprachbeherrschung bei keinem. Merkwürdig ist, zumal in den Marienoden, die einem mittelalterlichen Minnesinger eigene Zartheit, ja Weichheit des Tones. Es ist bekannt, daß unser Dichter, der in der Barockzeit der Kunst lebte, nicht nur in der Sprache manchmal einen rauhen, nordischen Klang liebte und in einzelnen Wendungen die klassische Einfachheit verleugnete, sondern auch in der Sache sich Überschwenglichkeiten und Abweichungen vom guten Geschmack erlaubte, die durch die zuweilen gebrauchte Bezeichnung „Enthusiasmus" nicht genügend entschuldigt werden. Doch ist darauf zu achten, daß die Erhabenheit des Gegenstandes hie und da eine Überschwenglichkeit der Sprache gewissermaßen forderte, und daß es anderseits dem Dichter, wenn er einen andern Ton suchte, durchaus nicht an naiver Anspruchslosigkeit und Natürlichkeit der Darstellung gebrach. Lehrhafte Stoffe, Naturbeschreibung und kindliche Andacht finden bei ihm einen ganz andern Ausdruck, als schwungvolle Betrachtungen, halbschwärmerische Vorstellungen und satirische Stimmungen, welche allerdings dem Geiste jener Kunstepoche näher verwandt waren. Als Probe des zarten, ja weichen Stiles diene die kleine Ode an die jungfräuliche Mutter (2, 18):

O Jungfrau, wie erstrahlt so ungewohnt
Dein Antlitz, wenn der Knabe rosenfarben,
An dich geschmiegt, mit Wonne Liebe lohnt!

Es klammert sich der Efeu enger nicht
Mit hundert Fingern an die Eiche,
Als ihn dein Arm und sein Arm dich umflicht.

Wie hebt er kosend sich zu dir empor
Und trinkt der Mutterliebe sanften Odem!
Du neigst die Wang' entgegenkommend vor.

Aus Gottesmund der Liebe Balsamwein
Trinkst, Stirn an Stirn und Herz an Herz gedrückt,
Du Glücklichste mit ganzer Seele ein.

Nur eine Seele Mutter hier und Sohn!
Du, Jungfrau, lebst allein in deinem Sohn!
Voll süßer Freude lebt in dir dein Sohn!

Das Muster solcher Lieder ist dem Dichter Salomons Hoheslied, in dem Braut und Bräutigam, nämlich Christus und seine Kirche, oder geradezu der Erlöser und seine Mutter die gegenseitige Liebe aussprechen (s. Od. 1, 43). Ganz mystisch und voll heiliger Liebesglut ist eine Ode (2, 12),

in der die liebentbrannte Seele ihrem himmlischen Bräutigam bis zum Berge Sion, d. h. dem himmlischen Jerusalem nacheilt. Auch hier klingen die Anfangsworte wieder an eine sehr erregte horazische Ode an, obschon der Stoff mit der ihn beseelenden Glut ganz der heiligen, inspirierten Dichtung angehört.

Balde war auch der Mann, im Tone des mystischen hl. Bonaventura die „Philomela" zu dichten, bezw. nachzudichten. Über dieses Buch schrieb der Protestant Kaspar Barläus an den Dichter: „Unter den Vögeln moduliert keiner seinen Gesang wie die Nachtigall; du aber übertriffst die Nachtigall, da du sie in weit mehreren Weisen singen lässest, als die Natur sie gelehrt." Entzückend schön ist das Triumphlied der göttlichen Liebe (Phil. 28), dessen Übersetzung sich in Baumgartners Weltliteratur IV 647 f findet. Mit Absicht klingt auch hier der Refrain an ein noch zu des Dichters Zeiten sehr gelesenes profanes Lied an (Pervigilium Veneris). Wer sehen will, wie leicht die heilige Begeisterung den Dichter durch den buntesten Wechsel klassischer Maße und das liebliche Spiel der zartesten Anmutungen trägt, lese die „Philomela".

Im Tone nahe verwandt sind die Christusoden im 2. B. der „Wälder". Solche Schöpfungen und manche andere ähnlichen Inhalts lassen es glaublich erscheinen, was gleich nach des Dichters Tode von ihnen gerühmt wurde: „Dem Ruf seiner Dichtungen war der Nutzen, den sie stifteten, gleich. Der eine gesteht, durch sie zum wahren Glauben, der Andere zur Verachtung aller irdischen Dinge geführt worden zu sein." Das ist um so erklärlicher, wenn es wahr ist, was gleich beigesetzt wird: „Er selbst dachte bei allem Beifall, den er fand und wohl kannte, sehr gering von sich und war allen in gewinnender und fröhlicher Liebe zugetan." Immer mehr vertiefte er sich in Gott, von dem er das Erhabenste, einem Dante gleich, zu singen versteht; vgl. die meisterliche Ode zur Weihnacht (3, 29). Entlehnen wir eine kurze Probe dem lyrisch dramatischen Gedichte „Arion auf der Schelde":

„Gott ist es, ja Gott, der aus lachendem Mund
Nach dem Dunkel der Nacht als Schöpfer ans Licht
Die Ströme der Zeiten ergoß.
Der da Himmel und Erd' und die Tiefen des Meers
Mit gebietendem Winke des Hauptes regiert;
Der die Pole, an die er die wuchtige Welt
Einst knüpfte, umrollt wie die Räder des Wagens,
Sie glättend mit Öl und beseelend mit Kraft.

Er leitet mit Macht den Umschwung des Alls;
Denn er wägt das Gewicht und berechnet die Zahl
Und bestimmet den Dingen das Maß.
So auch waltet er sanft und mächtig als Gott
Ob dem stürmischen Treiben des Menschengeschlechts."

Die Sehnsucht nach dem Himmel mußte im Dichter lebhaft erwachen, wenn er sich so erhabenen Betrachtungen mit poetischer Begeisterung überließ. So schließt er unter anderem das siebte Buch seiner „Wälder" mit einem langen Hymnus der Sehnsucht, der also anhebt:

„Dich besing' ich, Himmelsleben,
Süßes Leben, wahres Leben,
Das kein Alter jemals mindert,
Das der Zahn der Zeit nicht schädigt,
Das ein Quell, der nie versaget,
Vierfach strömend nährt mit Wonne.

Stadt des Friedens, Burg des Königs,
Hochzeitsmahl, von je bereitet,
Edens Garten ist dein Name.
Immer bist du sel'ges Leben,
Himmelsleben, süßes Leben,
Ganz von Honig ganz von Milch
Ganz von Freuden überströmend."

Bei einer poetischen Fahrt durch die Himmel entringt sich zuletzt dieser Seufzer seiner Brust: „O festliche Pracht, o herrlich Schauspiel auf goldener Himmelsbühne! O Vaterland, o Heimat, ist dies dein äußerer Widerschein, wie ist dann wohl dein Glanz im Innern!" (Od. 3, 1).

Balde ist ein Dichter, dessen sich die irdische Heimat mit Recht rühmen darf, dem die Geburtsstadt zur dreihundertjährigen Gedächtnisfeier ein wohlverdientes Denkmal setzt. Er ist ein ganzer Dichter, der die Form mit bewundernswerter Geschicklichkeit handhabt, der nahezu an allen Stoffen sich ohne Gefahr völligen Mißlingens versuchen darf, der aber auf dem Gebiete der Lyrik, zumal der Gedankenlyrik, das Höchste geleistet hat. Ihm steht ein umfassendes Wissen auf dem Gebiete des klassischen Altertums zu Gebote; er ist in Philosophie, Theologie und in der Kunst der Rede trefflich geschult, mit der dichterischen Literatur, soweit sie für ihn zunächst in Betracht kam, völlig vertraut. Er verfügt über einen durchdringenden Verstand, eine fast überreiche Phantasie und ein leicht erregbares Gemüt, das freilich nicht immer zu seinem vollen Rechte kommt. Die Umstände gestatteten ihm, eine ziemlich umfassende Welt- und Menschenkenntnis zu

erwerben. Seine Studien, sein Beruf und seine persönliche Frömmigkeit sicherten ihn vor großen Verirrungen und erschlossen ihm das Reich der edelsten, d. h. der religiösen Kunst.

Balde hat ja freilich seine Mängel. Er ist oft zu sehr der Gelehrte und der Rhetor, strebt Größe und Zierlichkeit an, wo Einfachheit besser am Platz wäre; er findet bei der Unruhe seiner Einbildungskraft nicht immer den gesunden, abgerundeten, plastischen Ausdruck der Gedanken. Zuweilen scheint er der Geschmacklosigkeit seiner Zeit zu huldigen und trübt nicht selten durch sonderbare Wendungen oder durch Überspringen zu entlegenen Übertragungen sogar die stilistische Reinheit der Sprache. Er hat offenbar zu rasch gearbeitet; die Zahl seiner Verse soll sich auf mehr denn 80000 belaufen, so daß seine hochverehrten klassischen Muster in dieser Beziehung weit zurückstehen müssen. Es will uns schülerhaft vorkommen, wenn er sich, ganz im Geiste der humanistischen Zeit, ernstlich vorsetzte, in ganzen Werken oder Teilen derselben den Stil eines bestimmten Klassikers auszuprägen. Trotz alledem dürfen wir ihm einen Teil des erstrebten Ruhmes zuerkennen. Es gibt Stellen, an denen er die spielende Leichtigkeit Ovids oder die kristallhelle Darstellung Horazens oder die Würde und gedrängte Fülle Virgils zu erreichen scheint, während er alle drei an Reichtum und Tiefe der poetischen Gedanken übertrifft. Kein Wunder, daß auch Männer, von denen es kaum zu erwarten war, seinem Genius laute Anerkennung gezollt haben: Herder, Goethe, A. W. Schlegel und Orelli, ja schon unter seinen Zeitgenossen die Protestanten Barläus, Caldenbach, v. Morhof und andere, zu denen er in ganz freundschaftlicher Beziehung stand.

Herder findet, daß der Orden, dem Balde angehörte, nicht nur alle drückenden Verhältnisse fernhielt, sondern ihm vor allem in jener charakterlosen Zeit eine völlige Sicherheit und Festigkeit des Standpunktes gewährleistete, von dem aus er nicht minder in politischen, als in sittlichen und religiösen Fragen unbeirrten Blickes das Recht erkannte. Derselbe Herder bedauert aber bei Balde den Verlust der Liebe und Freundschaft infolge seines Berufes. Wir dürfen mit der Frage antworten, ob wohl die Sänger der weltlichen Liebe, von Horaz, Catull, Properz, Tibull angefangen, edlere Dichtungen geschaffen haben, als die oben kurz erwähnten unseres Dichters sind, und ob wohl bei der Mehrzahl (etwa auch bei Goethe und Schiller) die Freundschaft eine größere Rolle in der Dichtung spielt. Balde betont (Od. 1, 14), daß Liebe und Austausch von Freud' und Leid die Freund-

schaft ausmache. Sollte das im Orden fehlen, zumal in einem Orden, dessen Mitglieder oft fast wie eine Person angesehen werden? Nur die Heimlichkeit speziellster und ausschließlicher Zuneigung mag sich wenig im Orden schicken, aber gerade diese will sich auch vor der Welt nicht immer aussprechen.

Die Widmungen der einzelnen Gedichte lassen es übrigens als unzweifelhaft erscheinen, daß Balde zu vielen in wahrhaft freundschaftlicher Beziehung stand. Ein Mann, der am Vaterlande mit ganzer Seele hing, der seinem Schmerz über das endliche Schicksal seines lieben Elsaß einen so schneidenden Ausdruck lieh, hat auch die zarteren Empfindungen persönlicher Zuneigung wohl gehabt, aber sie nur mit Scheu vor die Öffentlichkeit gebracht. Es ist nicht zu verkennen, daß sein Verhältnis zu Keller (Od. 2, 50), zu Rabl (Fuscus, Sabinus, Anguilla: 4, 17 u. ö.), zu Herzog Albert dem Leuchtenberger mit seinem Sohne (Od. 3, 41 u. ö.), zu Richel, dem er das vierte Buch der „Wälder“ zueignet, zu Johann Kuen, der sogar als Dichter mit unserem Dichter zusammenarbeitete, zu Herzog und Pfalzgraf Wilhelm, mit dem er in Neuburg eng verbunden war, und dem Kanzler Silbermann (Silv. 9, 8, 18) echt freundschaftliche Beziehungen unterhielt. Das Versteckenspiel erdichteter Namen läßt uns manche der Freunde nicht wieder erkennen. Über die vertraute Freundschaft mit dem Kurfürsten Maximilian I. wäre eine ganze Abhandlung zu schreiben. Wie nahe müssen ihm erst manche seiner Ordensgenossen gestanden haben, von denen z. B. vier sich verbündeten, seinen „Ehrenpreis“ ins Lateinische zu übertragen? So entstand die vierfache Paraphrase desselben, zu der Balde anonym eine bessere fünfte beifügte. Das ist das Werk Olympia sacra in stadio Mariano, d. h. Heiliges Wettspiel zu Ehren Mariä.

Wir werden hier an die deutschen Poesien Baldes erinnert. Wer sollte nicht wünschen, die Schätze der Baldeschen Muse wären uns im goldenen Schreine unserer schönen Muttersprache hinterlegt worden? Aber wer hätte wohl den Schrein gefertigt, so feine Gebilde der poetischen Phantasie aufzunehmen? Die Opitzschen Gedichte ermangeln gar sehr des rechten Gehaltes; Spee sammelt bescheiden wie ein Bienchen den Honig aus den nächsten Blümlein; welche deutschen Dichter der Zeit hätten die Schwingen der Muttersprache zu der Höhe Baldes emporgetragen? Eine unvollkommene Sprache, wie die deutsche damals ohne Zweifel war, leiht dem Dichter hochfliegender Gedanken nur lahme Fittiche.

Es mag zugestanden werden, daß Balde die Ausbildung in der Muttersprache, so hoch er diese auch schätzte, etwas versäumt hat; denn seine deutschen Verse sind von auffallend rauhem Klang und schreiten holperig einher; seine Sprache ist der verstümmelte mit derben Volksausdrücken versetzte bayrische Dialekt der Zeit. Sein „Ehrenpreis“ fand jedoch begeisterte Aufnahme; Westermayer schreibt: „Das fromme Lied ging bald in den Mund des Volkes über und wurde in Kirchen und Kapellen bei Marienandachten allgemein gesungen“ (Leben Baldes 136). Die Liebe zu Maria hatte ihn den einfachen herzlichen Ton treffen lassen, den das Volk auch aus dem Munde eines gelehrten Dichters gern hört. Viele dürften daher auch die Übersetzung der Oden, in denen Balde Maria feiert, freudig begrüßen; wir verweisen auf die dankenswerten Arbeiten von Schlüter und Zierler [1].

In zwei seiner allerletzten Bücher scheint Balde das ganze Werk seines Lebens noch einmal zusammenzufassen. In der Allegorie des Feldzuges alter und neuer Dichter gegen die Burg der Unwissenheit verherrlicht er noch einmal (in Prosa) die humanistischen Studien; in der „Urania Siegerin“ läßt er alle weltlichen Künste und Wissenschaften sich eingehend aussprechen und empfehlen, die gottliebende Seele aber — das ist die Urania — über all deren Herrlichkeit triumphieren. Papst Alexander lohnte die Widmung des letzteren Werkes mit einer goldenen das Brustbild des Papstes tragenden Medaille; der fromme Dichter aber beeilte sich, den kostbaren Preis der heiligen Jungfrau auf ihrem Altare darzubringen. Nun konnte auch seine Seele sich, über die irdische Welt triumphierend, zu einer besseren aufschwingen.

[1] C. B. Schlüter, Die Mariengesänge aus den Büchern der Oden und dem der Epoden des Jakob Balde, Paderborn 1857. P. B. Zierler O. Cap., Jakob Balde als Mariensänger, München 1897. Sehr zu empfehlen ist im übrigen das erwähnte schöne Leben von Westermayer; ebenso die „Ausgewählten Dichtungen Baldes“ von Schrott und Schleich, Münster 1870.

G. Gietmann S. J.

Die Strafrechtsreform und die kriminalistischen Schulen.

1. Trotz der Anfeindungen, denen es anfänglich ausgesetzt war, hat sich das neue Bürgerliche Gesetzbuch für das Deutsche Reich rasch die Sympathien der weitesten Kreise unter den Juristen und Nichtjuristen erworben. Sein Inkrafttreten gilt mit Recht als ein epochemachendes Ereignis in der deutschen Rechtsentwicklung, ein Ereignis, das nachhaltigen und wohltätigen Einfluß auf das Rechtsleben des deutschen Volkes verspricht.

Jetzt tritt eine andere wichtige Aufgabe in den Vordergrund. Es gilt, dem B.G.B. ein ebenbürtiges Strafrecht an die Seite zu stellen. Zeitungsberichten zufolge hat das Reichsjustizamt schon vor Jahresfrist zwei Kommissionen ernannt, von denen die eine den Entwurf eines neuen Strafgesetzbuches, die andere den Entwurf einer neuen Strafprozeßordnung ausarbeiten soll.

War schon vorher die literarische Tätigkeit auf dem Gebiete des Strafrechts eine sehr lebhafte, so hat der genannte Beschluß des Reichsjustizamtes eine wahre Flut von Schriften zur Strafrechtsreform hervorgerufen. Fast jeder Tag bringt auf diesem Gebiete irgend welche neue literarische Erscheinungen, sei es nun in Form von Büchern und Broschüren oder in Form von Artikeln in Zeitungen und Zeitschriften.

Angesichts dieser Sachlage wird gewiß unsern Lesern eine Orientierung über die augenblicklichen Bestrebungen und Tendenzen auf dem Strafrechtsgebiet erwünscht sein. In dieser Zeitschrift[1] sind zwar schon vor Jahren diese Bestrebungen kurz charakterisiert worden, inzwischen aber ist die Frage der Strafrechtsreform in ein ganz neues Stadium getreten. Diametral entgegengesetzte Richtungen suchen sich im neuen St.G.B. geltend zu machen und fordern deshalb eine eingehendere Würdigung.

2. Es könnte befremdlich erscheinen, daß man schon heute die Herstellung eines neuen St.G.B. in Angriff nehmen will. Das jetzt geltende St.G.B. für das Deutsche Reich trat am 1. Januar 1872 in Kraft, ist also kaum über 30 Jahre alt, und an und für sich ist die häufige Änderung der Gesetze oder gar eines ganzen Gesetzbuches ein Übel. Nur die Gesetze, die sich in das Volksbewußtsein eingelebt, sozusagen tiefe

[1] Vgl. L 361 489 ff.

Wurzeln in ihm geschlagen haben, erweisen sich als wirksam. Allzu häufiger Wechsel der Gesetze erschüttert auch das allgemeine Rechtsbewußtsein.

Und doch wird eine Reform des deutschen Strafrechts fast allgemein als notwendig anerkannt und besonders von juristischer Seite nachdrücklich gefordert. Zwei Gründe besonders sprechen für eine gründliche Reform des Strafrechts.

Einmal hat die Erfahrung gelehrt, daß das jetzt geltende St.G.B. nicht wirksam genug den Strom der Verbrechen einzudämmen vermag. Die Verbrechen nehmen jährlich zu.

Es wurden im Deutschen Reiche verurteilt [1]:

Im Jahre 1882:	329 968	Personen	wegen	389 658	Verbrechen und Vergehen
„ „ 1890:	381 450	„	„	498 390	„ „ „
„ „ 1895:	454 211	„	„	550 793	„ „ „
„ „ 1901:	497 310	„	„	593 972	„ „ „

Auf 100 000 strafmündige Personen kamen:

Im Jahre 1882:	1040	Verurteilte
„ „ 1890:	1105	„
„ „ 1895:	1249	„
„ „ 1901:	1256	„

In den obigen Zahlen sind die bloßen Übertretungen, d. h. die mit Haft oder mit Geldstrafe bis zu 150 Mark bedrohten Handlungen nicht mitgezählt, auch nicht die Vergehen gegen die Landesgesetze und die von Militärgerichten erledigten Strafsachen sowie die Zuwiderhandlungen gegen die Vorschriften über die Erhebung von öffentlichen Abgaben und Gefällen.

Die Verbrechen und Vergehen gegen die Reichsgesetze sind demnach sowohl absolut als relativ in stetiger Zunahme begriffen. Wenn es nun auch unrichtig wäre, diese Erscheinung an erster Stelle dem bestehenden Strafrecht zuzuschreiben, so läßt sie doch auf Mängel und Lücken desselben schließen.

Und diese Mängel und Lücken sind der zweite Grund, um dessentwillen eine durchgreifende Reform des Strafrechts nötig erscheint und der 26. Juristentag zu Berlin (September 1902) einstimmig eine Revision des St.G.B. verlangte. Sie hängen schon mit der Eile zusammen, mit der das jetzige St.G.B. zu stande kam. Dasselbe wurde vom Nord-

[1] Vgl. Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich. 20. Jahrg. (1903), 206.

deutschen Bunde herübergenommen und ist im wesentlichen nur eine Neuauflage des preußischen St.G.B. vom Jahre 1851, welches selbst das meiste dem französischen Code pénal entlehnt hatte. Hierzu kommt, daß die neu geschaffenen sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse ganz neue Anforderungen an das Strafrecht stellen. Es darf uns deshalb nicht wundern, daß man sich seither genötigt sah, durch zahlreiche Zusätze und Nachträge den Mängeln des geltenden St.G.B. abzuhelfen. Zahlreiche Paragraphen desselben entsprechen auch heute weder in Bezug auf das Maß noch in Bezug auf die Art der Strafe den Anschauungen der weitesten Kreise. So z. B. zieht sich durch das ganze jetzt bestehende Strafrecht eine unverhältnismäßige Überschätzung des Vermögens im Vergleich zu den persönlichen und idealen Gütern. Wohl wird der Versuch der Sachbeschädigung, aber nicht der der Freiheitsberaubung, der Verführung und des Ehebruchs bestraft. Diebstähle erscheinen strafbarer als manche Vergehen wider das Leben. Am 5. Dezember 1875 klagte Fürst Bismarck im Reichstag, daß „das Geld im Gesetzgebungstarif höher angeschlagen werde als die gesunden Knochen“. Die Bestrafung des Duells ist völlig ungenügend und ebenso die der Vergehen gegen die Religion.

3. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß die beabsichtigte Herstellung eines neuen St.G.B. ein Ereignis von der größten Tragweite ist. Ist schon die Schaffung eines solchen an sich eine Maßregel von der tiefgehendsten Bedeutung, so kommt heute ein Umstand hinzu, der derselben eine besondere Wichtigkeit verleiht. Es machen sich nämlich gegenwärtig auf dem Gebiete des Strafrechts grundverschiedene, sich vielfach diametral widersprechende Anschauungen geltend, die alle auf die Gestaltung des in Aussicht stehenden St.G.B. Einfluß zu gewinnen suchen.

Bei Erlaß aller bisherigen europäischen Strafgesetzbücher standen die Gesetzgeber praktisch auf dem christlichen oder wenigstens theistischen Standpunkt. Man war einig in Bezug auf die Grundlagen und Grundbegriffe des Strafrechts: die Verantwortlichkeit, Willensfreiheit, Zurechnungsfähigkeit, Schuld, Strafe usw. Die Gesetzgeber dachten in dieser Beziehung nicht anders als das gesamte Volk.

Zwar machte sich schon seit dem 18. Jahrhundert manche Meinungsverschiedenheit auf strafrechtlichem Gebiete geltend, aber dieselbe übte — vielleicht abgesehen von der Todesstrafe — kaum irgend welchen Einfluß auf die Praxis aus, jedenfalls sind die Strafgesetzbücher davon fast unberührt geblieben. Heute aber suchen Weltanschauungen, die der bisherigen

schroff gegenüber stehen, das ganze Strafrecht in ihrem Sinne zu reformieren. Ja, man kann sagen, daß infolge dieser verschiedenen Weltanschauungen die Wissenschaft des Strafrechtes sich gegenwärtig in einer wahren Sturm- und Drangperiode befindet.

Wir können uns leicht davon überzeugen, wenn wir einen Blick werfen auf die hauptsächlichsten Strömungen, die heute auf dem Strafrechtsgebiet miteinander um die Herrschaft ringen.

4. Die sog. „klassische Schule" vertritt die konservative Richtung unter den Strafrechtslehrern. Sie geht von der Voraussetzung aus, der Mensch sei in seinen Entschließungen frei, er habe sein Tun und Lassen in seiner Gewalt und sei folglich dafür verantwortlich. Entsprechend diesen Grundvoraussetzungen hält sie auch an der althergebrachten Auffassung von Schuld, Verbrechen und Strafe fest. Als heutige Anhänger dieser Schule zählt v. Liszt auf: Beling, Berner, Binding, Birkmeyer, Gretener, Kohler, Lammasch und v. Meyer[1]. Auch August Köhler[2] gehört zu ihnen.

Weil die klassische Schule an der Willensfreiheit festhält, wird sie von vielen auch die indeterministische Schule genannt, um sie von der deterministischen Richtung unter den Juristen zu unterscheiden, welche die Willensfreiheit leugnet und dementsprechend auch die Begriffe von Verantwortlichkeit, Schuld und Strafe umgestalten oder zum Teil beseitigen will. Diese letztere Richtung, die man bezeichnender die positivistische nennen könnte, zerfällt wieder in zwei Klassen oder Schulen: die kriminal-anthropologische und die kriminal-soziologische Schule. Beide Schulen lehnen alles „Metaphysische" ab und stellen sich, wie sie sagen, einzig und allein auf den Boden der Erfahrung. Sie wollen auf dem Wege der exakten Forschung unter strengster Beobachtung der Tatsachen zu Werke gehen; beide Schulen leugnen die Willensfreiheit, beide sind konsequente Anhänger der Evolutionstheorie in ihrer Ausdehnung auf den Menschen und nehmen deshalb auch, so viel wir sehen, im Menschen keine wesentlich höher gearteten Kräfte an, als sie sonst in der ganzen Natur sich vorfinden. Der Mensch ist nicht ein ens sui generis, sondern unterliegt denselben unwandelbaren Gesetzen, wie alle andern Dinge der sichtbaren Welt. Das sind die gemeinsamen Grundlagen beider positivistischen Schulen, im übrigen trennen sich ihre Wege.

[1] Lehrbuch des deutschen Strafrechts [12 u. 13] (1903) 84 A.
[2] Reformfragen des Strafrechts, 1903.

Die kriminal-anthropologische oder kriminal-biologische Schule wurde von C. Lombroso begründet[1] und zählt noch heute in Italien manche Anhänger, so z. B. E. Ferri und R. Garofalo u. a. Sie sucht den Einzelmenschen genau zu studieren und aus seiner individuellen Eigenart das Verbrechen zu erklären. Als Hilfswissenschaften dienen ihr hauptsächlich die Anatomie, Physiologie und Psychologie, welch letztere sich jedoch im Sinne Lombrosos ganz auf der Anatomie und Physiologie aufbaut.

Nach der Schule Lombrosos sind die Verbrecher meistens irgendwie erblich belastet oder mangelhaft organisiert, physisch defekt. Sie sind entweder in der Entwicklung zurückgeblieben (Atypien) oder stellen Rückfälle auf frühere und niedrigere Entwicklungsstufen (Atavismen) dar. Lombroso und seine Schüler haben sogar einen eigenen „Verbrechertypus" aufgestellt und an der Formation des Schädels und Gehirns (Mörder- und Diebsschädel), der Ohren und der Nase, am Stand der Sensibilität und des Stoffwechsels den „gebornen Verbrecher" zu ermitteln gesucht.

Heute hat die kriminal-anthropologische Schule — wenigstens außerhalb Italiens — so ziemlich ihren Kredit verloren. Schon auf den kriminal-anthropologischen Kongressen zu Paris (1889), zu Brüssel (1892) und Genf (1896) wurde die Ansicht Lombrosos fast einstimmig verworfen. Auch Dr Virchow sprach sich auf dem medizinischen Kongreß zu Rom (1894) mit aller Schärfe gegen dieselbe aus. Man hat den Lombrososchen Verbrechertypus schon bei ganz ehrlichen und harmlosen Menschen nachgewiesen, während umgekehrt bei den schlimmsten Verbrechern der Typus nicht vorhanden war. Lombroso sah sich deshalb auch genötigt, seine Theorie nach allen Seiten abzuschwächen und zu seinem Verbrechertypus immer neue Merkmale hinzuzufügen, um an demselben festhalten zu können.

Auf dem kriminal-anthropologischen Kongreß zu Genf (1896) erklärte er: „Im Beginn meiner Studien gewann ich die Überzeugung, daß ungefähr 35 % der Verbrecher geborne, unheilbare Verbrecher seien, gegen die es nur ein Schutzmittel gebe: die Ausscheidung aus der Gesellschaft, und wäre es selbst durch den Tod. Im Fortgang meiner Studien kam ich zu milderen Schlußfolgerungen. Ich überzeugte mich, daß der größte Teil der gebornen Verbrecher heilbar sei und daß man ihnen gegenüber ein verschiedenartiges Vorgehen versuchen könne."[2]

---

[1] Besonders in seinem berühmt gewordenen und fast in alle europäischen Sprachen übersetzten Werke L'uomo delinquente [1], 1878.

[2] Mitteilungen der Internationalen kriminalistischen Vereinigung VI 195.

Damit ist zugegeben, daß die meisten gebornen Verbrecher eben keine gebornen Verbrecher sind. Was bleibt da noch von der Theorie Lombrosos übrig? Daß es Menschen gibt, die infolge von Vererbung oder fehlerhafter leiblicher Organisation mit mancherlei bösen und verkehrten Neigungen zur Welt kommen, ist zweifellos; das wußte man längst. Aber von einem Menschen, der von Natur aus den Hang zu gewissen verkehrten Handlungen hat, bis zu einem gebornen Verbrecher ist noch ein weiter Abstand. Auch wer mit verkehrten Neigungen behaftet zur Welt kommt, soll diese Neigungen der Vernunft unterwerfen, und er kann es, so lange er den vollen Gebrauch seiner geistigen Kräfte besitzt, wenn ihn auch diese Unterwerfung größere Anstrengungen kostet als einen normalen Menschen.

Auf dem eben erwähnten Genfer Kongreß, auf dem man der italienischen Schule scharf zu Leibe ging, veröffentlichte E. Ferri, ein Hauptschüler Lombrosos, im Journal de Genève (25. August 1896) folgende Erklärung: „Wenn die italienische (kriminalistische) Schule vom gebornen Verbrecher spricht, so versteht sie darunter nicht einen rein anatomischen Typus; der Verbrecher ist eine volle biologische, psychologische und soziale Persönlichkeit. Das Verbrechertum ist die Resultante von drei Reihen von Faktoren: dem anthropologischen Faktor und den Faktoren der physischen und der sozialen Umgebung (milieu social et physique)." Mit dieser Auslegung nähert sich die italienische Schule auf Haaresbreite der zweiten obengenannten Kriminalistenschule positivistischer Richtung.

5. Die kriminal-soziologische Schule unterscheidet sich von der Schule Lombrosos dadurch, daß sie außer der individuellen Eigenart des Verbrechers auch, und zwar vorzüglich, die äußere, soziale und physikalische Umgebung, in der er lebt, berücksichtigt.

Als der geistige Führer dieser Schule gilt Professor Franz v. Liszt (Berlin), der seine Anschauungen nicht nur in seinem weitverbreiteten „Lehrbuch des deutschen Strafrechts", sondern auch in der von ihm herausgegebenen „Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft" vertritt. Außerdem ist Professor v. Liszt der Gründer und Hauptleiter der „Internationalen kriminalistischen Vereinigung", die jährlich ihre Generalversammlung abhält und ihre „Mitteilungen" veröffentlicht. Gegenwärtig zählt die Vereinigung etwa 880 Juristen fast aller Länder zu ihren Mitgliedern. Wenn auch nicht alle, so stehen doch die meisten dieser Juristen auf dem positivistischen Standpunkt v. Liszts. Der regen Agitation v. Liszts und seiner Schüler ist es auf die Rechnung zu schreiben, daß die kriminal-

soziologische Schule, besonders unter der jüngeren Generation, immer mehr Boden gewinnt und mit nicht geringem Selbstbewußtsein auftritt. In Deutschland mag vielleicht die Hälfte der Strafrechtslehrer zu dieser Schule gehören.

Die kriminal-soziologische Schule führt, wie Professor v. Liszt seine Ansicht erklärt, das Verbrechen auf zwei Ursachen zurück: 1) auf die „psycho-physiologische Eigenart des Täters", 2) auf „die den Täter umgebenden gesellschaftlichen Verhältnisse (das milieu social)". Die letztere ist die Hauptursache. „Denn auch die biologische Eigenart des Verbrechers ist wieder durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt, die 1) auf die Erzeuger des Täters, 2) auf diesen in seiner Geburt, und 3) auf ihn im Augenblick der Tat eingewirkt haben."[1]

In der neuesten Auflage seines „Lehrbuchs des deutschen Strafrechts"[2] stellt er die Behauptung auf, „daß jedes einzelne Verbrechen durch das Zusammenwirken zweier Gruppen von Bedingungen entsteht, der individuellen Eigenart des Verbrechers einerseits, der diesen umgebenden äußeren, physikalischen und gesellschaftlichen, insbesondere wirtschaftlichen Verhältnisse anderseits".

Je nach dem Vorwiegen der einen oder andern Gruppe unterscheidet v. Liszt zwei Hauptarten von Verbrechen: 1) „Die äußere Veranlassung überwiegt. In augenblicklicher, leidenschaftlicher Erregung oder unter dem Einfluß der Notlage wird der bisher unbescholtene Täter zu dem Verbrechen hingerissen, das, seiner dauernden Eigenart fremd, eine vereinzelt bleibende, bitter bereute Episode in seinem Leben bildet (das, nicht sehr glücklich, sog. Gelegenheits- oder Augenblicksverbrechen; akute Kriminalität)."

2) „Bei geringfügigem äußeren Anlaß erwächst das Verbrechen aus der dauernden Eigenart, der tiefgewurzelten Anlage des Verbrechers, dessen eigenstes Wesen es enthüllt. Brutale Roheit, fühllose Grausamkeit, beschränkter Fanatismus, gedankenloser Leichtsinn, unüberwindliche Arbeitsscheu, geschlechtliche Lasterhaftigkeit führen durch zahlreiche Zwischenstufen zu zweifellos psychopathischen Zuständen. Unmöglich ist es, diese Fälle unter dem Namen des Gewohnheitsverbrechens zusammenzufassen. Richtiger spricht man von Zustandsverbrechen (Charakter- oder Tendenz-

---

[1] Vgl. Mitteilungen der Internationalen kriminalistischen Vereinigung IV 133.
[2] 13. Aufl. (1903) 72 ff.

verbrechen; chronische Kriminalität). Als eine besonders häufige und gefährliche Unterart erscheint das gewerbsmäßige (berufsmäßige, professionelle) Verbrechen, das weit über den Kreis der Vermögensdelikte hinausgreift. Innerhalb der Zustandsverbrecher sind die Besserungsfähigen und die Unverbesserlichen zu unterscheiden."

6. Wie jeder aus den gegebenen Darlegungen ersieht, handelt es sich für die neuen kriminalistischen Schulen nicht mehr bloß um eine Reform des Strafrechts, sondern um eine förmliche Revolution desselben. Dieses soll auf ganz neuen Grundlagen aufgebaut werden und ganz neue Aufgaben erhalten. Auf dem Wege der Beobachtung will man das Verbrechen in seiner Gesetzmäßigkeit erkennen und die Heilmittel gegen dasselbe entdecken. Daß sich daraus notwendig eine völlige „Umwertung" der Grundbegriffe des Strafrechts: der Schuld, Verantwortlichkeit und Strafe ergeben muß, liegt auf der Hand. Früher hat das Professor v. Liszt auch offen anerkannt und ausgesprochen. Ja er war nicht weit davon entfernt, auf die bisherigen strafrechtlichen Grundbegriffe teilweise ganz zu verzichten[1]. Seither hat er seine Ansichten zu mildern versucht. Er behält diese Grundbegriffe bei, erklärt sie aber in einer Weise, die einem Aufgeben derselben sehr nahe kommt.

Angesichts dieses tiefgehenden Schulenstreites stellt man sich unwillkürlich die Frage, ob es möglich sein werde, daß sich Juristen aus den verschiedenen Schulen ersprießlich zu gemeinsamer Arbeit bei Herstellung des neuen Gesetzbuches zusammenfinden? Professor Birkmeyer (München) verneint diese Frage; von den meisten Juristen wird sie bejaht.

Merkwürdig ist, daß gerade die Anhänger der neuen soziologischen Schule mit besonderem Nachdruck die Möglichkeit dieses Zusammenarbeitens betonen. Sie scheinen zu befürchten, man könne ihnen wegen ihrer extremen Ansichten diese Mitarbeit verweigern. Sie werden deshalb nicht müde zu wiederholen, der Schulenstreit werde einen viel geringeren Einfluß auf die praktische Gestaltung des neuen Gesetzbuches ausüben, als man glaube. Namentlich sucht Professor v. Liszt die praktische Bedeutung des Schulenstreites für das neue Gesetzbuch herabzudrücken. Trotz theoretischer Meinungsverschiedenheit können nach ihm alle Juristen friedlich sich an der neuen Aufgabe beteiligen. Denn es handle sich dabei nicht „um wissenschaftlichen Eklektizismus, sondern um ein politisches Kompromiß", und dieses

[1] Vgl. Zeitschrift für die ges. Strafrechtswissenschaft XIII 325 ff.

werde möglich, sobald man auf die folgerichtige Durchführung des Grundgedankens verzichte [1].

Die soziologische Schule ist also zu einem Kompromiß geneigt. Sie will auf die folgerichtige Durchführung ihrer Grundgedanken verzichten, wenn man ihr Konzessionen macht. Allein von einem Gesetzbuch, das auf einem Kompromiß grundverschiedener Anschauungen beruht, dürfte ungefähr dasselbe gelten, was von einem Kompromißprogramm politischer Parteien. Beide sind Notbehelfe, um zeitweilig schroffe Gegensätze zu überbrücken; sie haben nur vorläufige Bedeutung. Bald wird unter den verschiedenen Richtungen eine obsiegen und ihre Anschauungen folgerichtig durchführen; das gilt besonders in unserer Zeit, die sich rühmt, in allem nur den Forderungen der Wissenschaft zu folgen. Ein Kompromißgesetzbuch nötigt ja jede Partei, Paragraphen ihre Zustimmung zu geben, die mit ihrer wissenschaftlichen Überzeugung im Widerspruch stehen; es trägt deshalb den Todeskeim in sich.

Früher hat sich übrigens v. Liszt über den Einfluß seiner Theorie auf das Strafrecht viel schärfer ausgedrückt. In einem Gutachten über die Frage: „Welches ist der Einfluß unserer kriminal-politischen Grundanschauung auf die juristischen Grundbegriffe des Strafrechts?" schrieb er im Jahre 1893: „Wir hätten ebensogut fragen können, was verlangt die Internationale kriminalistische Vereinigung von der Strafgesetzgebung?"; und was antwortet er? „Der Sieg der modernen kriminal-politischen Auffassung (wird) einen mächtigen Einfluß auf die Umgestaltung der juristischen Grundbegriffe des Strafrechts ausüben." Auch die Gesetzbücher werden davon berührt werden. „Gar mancher formalistische Ballast, gar manche feine juristische Unterscheidung kann und wird dabei über Bord geworfen." [2]

Wenn jetzt v. Liszt seine Forderungen herabmindert und zu Kompromissen bereit ist, so dürfte das wohl der Wahrnehmung zuzuschreiben sein, daß für die neue Schule die Trauben noch zu hoch hängen und daß, wenn sie ihre Forderungen überspannt, sie gar nichts erreicht.

So viel geht jedenfalls aus dem Gesagten klar hervor, daß bei dem tiefgehenden Streit der Schulen die Herstellung eines allseitig befriedigenden Strafgesetzbuches äußerst schwierig, wenn nicht unmöglich ist.

[1] Lehrbuch des deutschen Strafrechts [12 u. 13] S. 7.
[2] Mitteilungen der Internationalen kriminalistischen Vereinigung IV 132 137.

7. Was ist nun zu tun? Soll man warten, bis die Schulen ihren Streit ausgetragen und sich geeinigt haben? Das hieße die notwendige Strafrechtsreform ad calendas graecas verschieben. Oder soll man den Schulenstreit ganz ignorieren? Auch das scheint unmöglich. Professor Birkmeyer schreibt: „Der ganze Schulenstreit müßte eine unverantwortliche Vergeudung von Zeit und Kraft sein, wenn der Gesetzgeber sich über ihn hinwegsetzen und doch ein brauchbares Strafgesetz zu stande bringen könnte.“ [1] Der Gesetzgeber, der ein richtiges Strafrecht formulieren will, muß sich klar sein über die Begriffe der Schuld, der Verantwortlichkeit und ganz besonders über Zweck und Bedeutung der Strafe, und gerade um diese Begriffe dreht sich der Streit der Schulen an erster Stelle.

Was soll also geschehen? Unseres Erachtens kann und soll zwar der Gesetzgeber den Rat der Schulgelehrten einholen, aber er selbst hat sich auf den Boden der allgemeinen und althergebrachten Volksüberzeugung zu stellen und diesen nur zu verlassen, wo die Vertreter der Wissenschaft mit moralischer Einstimmigkeit dies fordern. Ein Strafgesetzbuch wird nur dann dauernden Bestand haben und segensreich wirken, wenn es gestützt und getragen wird von der starken lebendigen und allgemeinen Volksüberzeugung, oder wenn es die allgemeine Anschauung über Schuld, Verantwortlichkeit, Strafe widerspiegelt und dem Rechtsgefühl des Volkes entspricht. Nie darf der Gesetzgeber diesen sichern Boden verlassen, um irgend einer umstrittenen Schultheorie zu folgen.

Wir hoffen auch zu zeigen, daß die soziologische Schule mit ihrer Leugnung der Willensfreiheit und ihrer Umwertung der Begriffe der Schuld und Strafe sich in Widerspruch setzt mit der allgemeinen Volksüberzeugung und keineswegs berechtigt ist, im Namen der Wissenschaft zu reden. Nicht nur die christliche Offenbarung, auch die gesunde Philosophie erhebt entschieden Einspruch gegen diese „Wissenschaft“.

Aber da tritt uns gleich die Frage entgegen: Hat denn die Philosophie einen Anspruch darauf, bei den Erörterungen über die Grundbegriffe des Strafrechts und die wesentlichen Anforderungen, die man an ein Strafgesetzbuch stellen muß, ein Wort mitzureden? Handelt es sich hier nicht um ein Internum der Strafrechtslehrer, welches die Außenstehenden nichts angeht?

[1] Deutsche Juristenzeitung 7. Jahrg. (1902), 325.

Einige Juristen scheinen das zu meinen. Aber ganz mit Unrecht. Ja, ich behaupte: ohne die Beihilfe der Psychologie und Moralphilosophie ist die Jurisprudenz gar nicht im stande, sich über die Grundlagen und Grundbegriffe des Strafrechts Rechenschaft zu geben. Die Untersuchungen über das Wesen und Dasein der Willensfreiheit, über die Begriffe der Schuld, Verantwortlichkeit, Zurechnungsfähigkeit, Strafe, über die Grundlagen, den Umfang und Zweck des staatlichen Strafrechts sind keine juristischen, sondern philosophische Untersuchungen.

Hefter schreibt in seinem „Lehrbuch des deutschen Kriminalrechts" (1851), das in seinem grundlegenden Teil auch heute noch Beachtung verdient, über die Strafrechtswissenschaft: „Ihre Grundlage ist die Philosophie des Rechts überhaupt und des Rechts zu strafen insbesondere." Und auf dem 26. deutschen Juristentag zu Berlin (1903) sagte Dr Klein (Wien) in einer Ansprache, die Rechtswissenschaft „stand immer dann am höchsten, wenn sie aus andern Wissensgebieten Zufluß erhielt. In Rom war es die Philosophie, die der klassischen Jurisprudenz ihren Glanz gab". Er fügte hinzu, die Rechtswissenschaft habe eine ernste Gefahr bestanden. „Wir haben eine Zeit unaufhaltsam fortschreitender Spezialisierung durchlebt, die uns das Herabsinken der Rechtswissenschaft befürchten lassen mußte. Schon die nächstbenachbarten Rechtsgebiete begannen sich gegenseitig vollständig zu entfremden. Da geschah das Wunderbare. Nach langem, totenähnlichem Ruhen übernahm die Philosophie die Einigung der auseinanderstrebenden Disziplinen, und es gelang ihr, die fast entwurzelte Einheitlichkeit des wissenschaftlichen Denkens wiederherzustellen." [1]

Die Wahrheit ist, daß nach dem Zusammenbruch der Philosophie infolge der wahnwitzigen Schelling-Hegelschen Spekulation der Jurisprudenz die einheitliche, wissenschaftliche Grundlage fehlte. Denn mit der übrigen Philosophie war auch die Rechtsphilosophie in Verachtung geraten. Viele Juristen begnügten sich deshalb, fleißig das ihnen zugewiesene Feld zu beackern, ohne sich viel um die wissenschaftlichen Grundlagen der Jurisprudenz und um den inneren Zusammenhang der einzelnen juristischen Disziplinen zu kümmern. Von der Philosophie erwartete man gar nichts. So nahm eine fortschreitende Spezialisierung überhand. Durch geschichtliche Exkurse suchte man der kleinlichen Paragraphenklauberei etwas Interesse abzugewinnen.

---

[1] Ebd. 453.

Daneben gab es allerdings immer viele, reicher veranlagte Juristen, denen die nahezu handwerksmäßige Beschäftigung mit Interpretation und Systematisierung der Paragraphen wenig zusagte und die deshalb, weil ihnen die Philosophie nichts bot, auf eigene Faust über die Grundlagen der Jurisprudenz zu philosophieren begannen. Leider fehlte den allermeisten die erforderliche philosophische Vorbildung. Sie waren Dilettanten in der Philosophie.

Ein klassisches Beispiel haben wir an dem großen Juristen Rudolf v. Ihering, der es selber so tief beklagte, daß er auf philosophischem Gebiete stets ein Dilettant geblieben sei. Und ist es heute etwa anders? Ja, kann es überhaupt anders sein? Wir haben eben — abgesehen von der katholischen — keine einheitliche Philosophie mehr in Deutschland. Jeder Philosoph sucht sich selbst ein neues, nagelneues System zusammenzuzimmern, das meistens mit seinem Urheber wieder spurlos verschwindet oder höchstens in der Geschichte der Philosophie fortlebt. Die Folge davon ist, daß ein großer Teil unserer Laien, auch der Juristen, fast ohne jede philosophische Bildung bleibt. Wir haben schon bei anderer Gelegenheit die beweglichen Klagen angeführt, die Professor Fr. Paulsen hierüber anstimmt. „Mediziner und Juristen", schreibt er, „bleiben in ihrer Mehrzahl ohne alle philosophische Bildung", und die Folge davon ist nach ihm, daß es ihnen „in Sachen der letzten allgemeinen Fragen an festen Grundsätzen und Grundanschauungen fehlt"[1].

Fern sei es von uns zu leugnen, daß in den allgemeinen philosophischen Betrachtungen, mit denen viele Juristen ihre Werke beginnen, eine große Summe von Kraft und Geist aufgewandt ist, aber der philosophische Dilettantismus kommt eben doch an vielen Stellen zum Vorschein. Wir werden gerade bei Besprechung der Grundbegriffe des Strafrechts wiederholt Gelegenheit finden, darauf hinzuweisen, und dem Juristen, dem es nur um die Wahrheit zu tun ist, wird gewiß die Mitarbeit der Rechtsphilosophen nichts weniger als unerwünscht sein.

[1] Vgl. diese Zeitschrift LXIV 482 ff.

Viktor Cathrein S. J.

Friedrich Karl von Savigny als Ireniker.

Die Lebensgeschichte des großen Rechtsgelehrten[1] braucht nicht mehr geschrieben zu werden. Hervorragende Gelehrte, Schüler und Bewunderer des gefeierten Klassikers ihrer Wissenschaft, haben gewetteifert, dieses zu tun. Beredter noch kündet die lange Reihe von Bänden, die seinem Meistergriffel das Dasein verdankt, und die Zahl der Auflagen, die den bekanntesten seiner Werke zu teil geworden ist, was Savigny für die Wissenschaft gewesen ist und geleistet hat. Nur selten konnte ein öffentlicher Lehrer eine solche Zahl wissenschaftlicher Größen unter seine Schüler rechnen, und selten ist von einem einzigen Manne so zündende Anregung und so fruchtbare Förderung des Wissens ausgegangen. An Dank und Ehren hat es ihm nicht gefehlt. Auch die Lauterkeit seines ganzen Wesens, sein friedvoller, bescheidener und wohlwollender Sinn sind anerkannt von allen, die näher mit ihm verkehrt oder eingehender über sein Leben geschrieben haben.

Den einen Vorwurf, den die heute herrschende Strömung hätte feindselig an die Oberfläche spülen können, daß der berühmte Lehrer katholischem Wesen zu freundlich gegenüberstand und mit katholischen Kreisen zu vertraut verkehrte, hat schon Enneccerus 1879 für immer entkräftet durch seine Marburger Veröffentlichung: „F. K. v. Savigny und die Richtung der neueren Rechtswissenschaft. Nebst einer Auswahl ungedruckter Briefe." Aus 110 ungedruckten Schreiben, welche gesammelt vorlagen, sind zwar nur 13 ausgewählt, fast alle an den Heidelberger Philologen Creuzer oder an den reformierten Prediger Bang gerichtet. Savigny, noch Student in Marburg, hatte letzteren als Pfarrer des nahen Goßfelden kennen gelernt, sein Leben lang blieb er mit ihm befreundet. Ihm hat er, zum berühmten Gelehrten geworden, 1840 eine Art von Glaubensbekenntnis brieflich abgelegt, das ihn gegen allen Verdacht des Krypto-Katholizismus ziemlich sicher stellt.

Immerhin war Savigny gläubiger Christ, ernst und gediegen auch in seiner religiösen Gesinnung. Ihn die großen Fragen der Religion

[1] Geboren zu Frankfurt a. M. 1779; zum Doctor iuris promoviert 1800; Lehrer der Rechtswissenschaft an den Hochschulen zu Marburg, Landshut und Berlin, Mitglied des preußischen Staatsrates seit 1817; preußischer Staatsminister 1842 bis 1848; starb zu Berlin 25. Januar 1861.

eindringender erörtern zu hören, kann daher teilweise auch dem Katholiken innere Erhebung und Genugtuung bereiten. Wo aber nicht, da ist es wenigstens lehrreich zu sehen, wie ein so hoher Geist unsicher im Dunkel umhertastet, weil er es nicht über sich vermag, vor einem von Gott bestellten höchsten Lehramt und Hirtenamt sich zu beugen.

Es hat sich glücklich gefügt, daß die umfangreiche Korrespondenz Savignys mit dem Münchener Obermedizinalrat Dr Joh. Nep. v. Ringseis erhalten worden ist, welche vom Jahre 1815 bis 1859 sich erstreckt[1]. Ringseis war 1808 in Landshut mit Savignys Familie bekannt geworden. Ein fast zweijähriger freundschaftlicher Verkehr in der kleinen Universitätsstadt und ein weiteres Jahr, das Ringseis zu Berlin im Savignyschen Freundeskreise verbrachte, hatte zwischen den beiden lebensernsten und gemütvollen Männern ein Verhältnis von seltener Herzlichkeit begründet, das bis zu Savignys Ende nie die leiseste Trübung erfuhr. Als sie im Herbste 1834 mit ihren Familien zu Schäftlarn bei München wieder einmal einige Wochen gemeinsam zugebracht hatten, schrieb Savigny im Rückblick auf diese Zeit von Ancona aus 14. Oktober 1834:

„Ich kann mir nicht versagen, Ihnen hier schriftlich zu wiederholen, wie herzliche Freude es mir gemacht hat, Sie so ganz unverändert wie vordem als den alten innigen treuen Freund wiederzufinden und zu genießen, dem weder angestrengte Arbeit noch wechselnde Schicksale und Erfahrungen des Lebens in der Frische und Reinheit des Herzens etwas haben anhaben können. Solche Erfahrungen gehören in ihrer Seltenheit zu den erfreulichsten des Lebens, indem sie uns gleichsam als sinnliche Bestätigungen der Unsterblichkeit dienen."

Die Sammlung umfaßt in runder Zahl 50 Briefe, von denen 40 von Savignys eigener Hand, deutlich und kräftig geschrieben, wohlerhalten vorliegen. Die andern von Gattin, Tochter und Söhnen sind zum Teil in des Vaters Namen und direktem Auftrag geschrieben, oder geben von ihm Nachrichten. Bei einem Manne von Savignys Art darf man von vornherein erwarten, daß auch seine Freundesbriefe nicht in Alltagsgerede und Familiennachrichten aufgehen. In der Tat führen sie edleren und reicheren Gehalt. Die ganze Korrespondenz wäre unverkürzter Mitteilung wohl wert gewesen.

[1] Als Ringseis am Abend des 28. Januar 1861 die erste Nachricht von Savignys am 25. Januar erfolgten Tode erhielt, schrieb er gerade an der vierten Seite eines an diesen gerichteten, am 26. Januar begonnenen Briefes. Er hatte seit 1859 schon zwei Briefe an Savigny angefangen, aber im Drange der Arbeit unvollendet liegen lassen müssen.

Für die erste Periode, von Ringseis' Abgang von Berlin im April 1815 bis zur Anzeige seiner Vermählung im April 1822, beherrschen die religiösen Fragen alles übrige. Zur Beleuchtung von Savignys religiösen Anschauungen sollen die Briefe dieses Zeitraumes daher veröffentlicht werden und nichts verhehlt oder abgeschwächt von dem, was Savigny auch entgegen der katholischen Auffassung des göttlichen Offenbarungswerkes vorzubringen sich gedrängt glaubte. Dabei ist aber keineswegs die Absicht, alles übrige in diesen Briefen, was zu dem religiösen Grundthema nicht direkt in Beziehung steht, beiseite zu lassen. Vielmehr sollen die Briefe bleiben, was sie sind, und die auf die Religion bezüglichen Stellen sollen in ihrem ursprünglichen Rahmen und dadurch nach dem allein richtigen Lichteffekt beurteilt werden. Manches ist wert, daß es bewahrt bleibe. Nur die profane Alltäglichkeit, Mitteilungen oder Aufträge untergeordneter geschäftlicher oder sanitärer Art sind unterdrückt worden.

Aus der Korrespondenz der späteren Jahre soll das Wertvollere bei anderer Gelegenheit und unter andern Gesichtspunkten zusammengestellt werden. Einige dieser späteren Briefe jedoch, die für Savignys religiösen Standpunkt von Bedeutung schienen, sind schon hier zur Mitteilung vorweggenommen worden.

Den Katholiken kann es nur schmerzlich berühren, einen so edlen Mann, der in vielen Punkten so nahe der Wahrheit stand, zum glücklichen Vollbesitz der Wahrheit nicht gelangen zu sehen. Ein Geist, so fähig zu jeder rein menschlichen Erkenntnis, so reich an Wissen und dabei so unbeholfen gegenüber dem Lichte des Übernatürlichen, erschüttert mit der Erinnerung an das paulinische perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo (1 Kor 1, 19). Daß aber ein Mann, der mit Recht als ein Lehrmeister Europas gilt, der Klassiker der Rechtswissenschaft, eine Leuchte deutschen Geistesruhmes, so ernst auf die religiösen Fragen eingegangen ist, vieles so ruhig geprüft und, obgleich Protestant und nicht frei von Vorurteil, manches an der katholischen Wahrheit so klar und richtig erkannt hat, ist eine bedeutsame Tatsache. Es ist ein neuer Beweis, daß nicht hervorragender Geist, nicht echte Wissenschaft es ist, was mit gläubig religiösem Sinne unverträglich wäre, daß vielmehr gerade die tiefsten und reichsten Geister sich unabweisbar gedrungen fühlen, der Religion zu huldigen.

Berlin, 4. August 1815.

Mein teurer Ringseis! Endlich nach drei langen Monaten komme ich dazu, Ihren Brief zu beantworten. Was mich bis jetzt daran gehindert hat,

war vielleicht weniger die wirkliche Masse der Arbeit als eine große Abspannung aus lang einförmiger Lebensweise, wodurch ich unfähig war, über viele zerstreuende und doch notwendige Geschäfte rüstig Herr zu werden, und wodurch mir Zeit und guter Mut zugleich verloren gingen. Ihr herzlicher, heiterer und ausführlicher Brief mit seinen Erzählungen und Beobachtungen hat mir und allen Freunden die größte Freude gemacht; jetzt wüßte ich wahrscheinlich schon weiter, wie es Ihnen geht, wenn ich mich nicht selbst durch meine Indolenz darum gebracht hätte. Wie viel mir Ihr hiesiger Aufenthalt wert war, habe ich damals lebhaft gefühlt und fühle es jetzt, wo Sie uns allen fehlen[1]. Auch an Orten, wo man sich des Umganges mit werten und geistreichen Freunden erfreut, braucht man nur eine solche Erfahrung, um inne zu werden, wie arm man noch an dem besten ist. Ihnen sind die großen, gemeinsamen Angelegenheiten, die des Vaterlandes und die über dem Vaterland, nicht bloß ein Interesse der Konversation, sondern Sie leben darin mit frischem, warmem Herzen, unermüdet offen, so oft das Wahre und Lebendige auf eine neue Weise sich offenbaren zu wollen scheint. Das ist mir so sehr wert in Ihnen, und mir persönlich besonders, da diese Art von Geselligkeit zu meinen innersten Bedürfnissen gehört. Möchten Sie auf einen Standpunkt kommen, wo Sie für viele ein Apostel des christlich demütigen und des frei und unbefangen vaterländischen Sinnes werden könnten! Und möchte endlich auch in höheren Regionen bei Ihnen[2] ein Licht solcher Art eindringen!

Von hiesigen Dingen habe ich wenig zu erzählen. Daß unser geliebter, trefflicher Christian Stolberg[3] am 16. in St Amand durch die Brust geschossen worden und gleich tot geblieben ist, werden Sie vielleicht durch die Zeitungen wissen. Helmuth[4] ist wohl, obgleich er am 18. lange im heftigsten Feuer war, auch eine Granate ihm den Kragen weggerissen hat. Zuletzt war er zwischen Chartres und Blois. Lützow[5] ist wohl, hat die Nachricht der Kapitulation als Kurier überbracht. Röder[6] wohl. Schmitz[7] hat seine Schuld bezahlt. Den Auftrag mit den Kruzifixen habe ich besorgt, aber nur sechs Stück anstatt sieben für das übersandte Geld bekommen. Der Kammergerichtsrat Eichhorn ist mit dem Minister v. Altenstein als preußischer Zivilkommissarius nach Frankreich ge-

[1] Vom 28. April 1814 bis April 1815 lebte Ringseis Studien halber in Berlin, in regem Verkehr mit der Familie v. Savigny und ihrem ganzen Freundeskreis.

[2] Ringseis stammte aus Bayern, wo in den höheren Regierungskreisen freigeistige und franzosenfreundliche Stimmung noch mächtig war.

[3] Ein Sohn des vielgenannten Konvertiten, Grafen Friedrich Leopold, während der Jahre 1814—1815 in lebhaftem Verkehr mit Brentano und Ringseis.

[4] Helmuth v. Laroche, Offizier im preußischen Heer, Verwandter der Familie Brentano.

[5] Leo v. Lützow, Bruder des bekannten Führers des Freikorps.

[6] Karl Röder, preußischer Offizier, der in der Korrespondenz noch oft genannt wird und 1822 mit einer Gräfin Bernstorff sich vermählte.

[7] Vermutlich der Münchener Mineralog dieses Namens.

gangen. Niebuhr hat seine Frau verloren und geht diesen Herbst als Gesandter nach Rom. Meine Frau und Kinder sind wohl, Karl [1] ungemein wohl und täglich fröhlicher und liebenswürdiger und erobert alle Herzen. Er macht schon seit einiger Zeit schwache Versuche zum künftigen Laufen. Auf der Wange, wo er ehemals ein Geschwür hatte, findet sich noch jetzt ein sehr merklicher Fleck, der etwas undeutliche Schriftzüge enthält. Ich habe mit dem Mikroskop gelesen: Ringseisius fecit.

Soeben höre ich, daß die Verlegung von Landshut (der Universität) nach München entschieden sei [2]. Das halte ich für den Sieg des Schlechten. München wird keineswegs durch literarische Erregung und Empfänglichkeit entgegenkommen, aber die siegende Gemeinheit aller Art täglich und stündlich vor der Jünglinge Augen ist sehr gefährlich, und noch schlimmer, daß es dort, wo der Ort verhältnismäßig so klein und die öffentliche Meinung so wenig selbständig ist, neben der eigenmächtigen, zufahrenden Regierung um alle Freiheit des Lebens, Redens und Lehrens geschehen sein wird. Ich halte nunmehr die Universität, was das innere Leben betrifft, für verloren. Äußerlich scheinbar mag sie gewinnen [3]. In Berlin ist es ein durchaus verschiedener Fall. Da sieht man vor dem Publikum die Regierung nicht; dort ist es gerade umgekehrt.

In acht Tagen reise ich nach Frankfurt, von wo aus ich Exkursionen nach dem Rhein mache. Eine Reise tut mir gar not, und ich freue mich auf diese doppelt, da jetzt zu dem allgemeinen Interesse der schönen Natur noch das besondere neuer politischer Bildungen und Bewegungen in diesen Gegenden kommt. Briefe treffen mich bis zur Mitte des Oktobers in Frankfurt, Adresse des Herrn Franz Brentano [4], nachher wieder hier. Ich verdiene es zwar nicht sonderlich, wünschte es aber doch recht sehr, daß Sie mir bald schrieben und besonders recht viel darüber, wie Sie das Vaterland gefunden und München, Landshut, Sailer, Freyberg [5], Gumppenberg [6]. Die Frau grüßt herzlich und freundlich, ebenso die Freunde, Laroche obenan. Die Kinder lieben Sie fortwährend sehr, und der Vater derselbigen gleichen.

Savigny.

---

[1] Savignys zweiter Sohn, der nachmalige Diplomat und Wirkliche Geheime Rat, der Mitbegründer des Zentrums.

[2] Die Nachricht war um vieles verfrüht. Erst zehn Jahre später, auf Anregung von Ringseis hin, nahm Ludwig I. den Gedanken wieder auf und führte ihn 1826 durch. Savigny selbst änderte später seine Ansicht und hielt eine Wiederbelebung der Universität in Landshut für unmöglich (Ringseis, Erinnerungen II 221).

[3] Um dieses Urteil richtig zu verstehen, müssen die Verhältnisse in München unter der damaligen Regierung Maximilians I. im Auge behalten werden.

[4] Der ältere Bruder von Savignys Gattin.

[5] Max Procop, Freiherr v. Freyberg, bayerischer Diplomat, später Staatsrat, Vorstand des Archivs und Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, um die Geschichtsforschung verdient.

[6] Karl, Freiherr v. Gumppenberg; nachher Präsident des obersten Gerichtshofes.

Ich will hier nur noch beifügen, daß wir Sie alle gar sehr vermissen und mir immer vorkommt, als wäre bei gewissen Gelegenheiten meine Meinung um vieles weniger geachtet und weniger gewichtig, seitdem Sie fort sind. Meine süddeutschen Empfindungen und manche, die damit zusammenhängen[1], stehen sehr vereinzelt und verlassen da. Denken Sie zuweilen an mich, aber ich bitte, immer in Ihren demütigen Augenblicken und in den frommen vor allem.

Gunda v. Savigny.

Berlin, 10. Dezember 1815.

Mein teurer Ringseis! Ich habe von Ihnen drei Briefe, vom 29. August, 1.—6. September (beide aus Montargis) und vom 13. November aus Paris, und ich hätte gewiß früher geantwortet, wenn ich Ihre Adresse gehabt hätte. Vergessen Sie doch ja nicht, diese jedesmal ausdrücklich beizufügen.

Wie sehr mich Ihre Briefe gefreut, ja innerlich erfrischt haben durch das, was Sie aus Bayern und Nürnberg schreiben, kann ich nicht sagen. Besonders die Ansichten Ihrer und meiner bayerischen Freunde[2], die auch Ihnen so viel Freude gemacht haben, und worin die eigentliche Scheidewand zwischen Katholiken und Protestanten niedergerissen ist, sind ungemein tröstlich. Es gibt also wirklich und schon jetzt eine Kirche, die nicht protestantisch und nicht römisch-katholisch ist, sondern in einfältigem Sinn sich an der Wahrheit nährt, die über diesem Gegensatz schwebt: Diese Kirche ist also nicht bloß Wunsch und Ziel, sondern historisches Faktum, obwohl als Ganzes unsichtbar. Und was kann tröstlicher sein als dieses Faktum? Freilich wohl hat jeder Mensch seine Rechnung mit Gott für sich selbst abzumachen, er muß glauben, erkennen und lieben, und die Gedanken der andern können ihm das ebensowenig ersetzen, als sie ihn auf seinem Wege hemmen dürfen. Allein unser inneres Leben ist doch ein Ringen von der Finsternis zum Licht, von Gefangenschaft zu Freiheit, und es ist nichts in der Welt, was in uns Sinn und Gefühl so erwecken und befreien kann, als der Anblick freigewordener, verwandter Kraft in einer andern Seele. Darum ist das Dasein einer wahren, lebendigen Kirche das schönste und beglückendste, was auf Erden möglich ist, einer Kirche aber, die nicht mit äußerer Macht die Seelen bindet, sondern die Schwachen mit den Starken zu einem Ganzen verknüpft, daß jene sich an diesen entzünden und aus aller Munde immer mehr ein Lob und ein Dank ungeteilt emporsteige. Recht klar ist mir aus dem, was Sie sagen, daß das Papsttum in seiner inneren Kraft gebrochen ist. Was innig fromm ist, wendet seine Blicke nicht dahin, und Leben strömt von da nicht mehr aus. Damit kann sehr wohl bestehen, daß die äußere Einheit der Kirche durch

[1] Anspielung auf die isolierte Stellung der treu katholischen Frau an der Seite des protestantischen Gatten in einer fast ganz protestantischen Gesellschaft.

[2] Die separatistischen Schwärmer im südlichen Bayern, mit welchen Ringseis in jenen Jahren viel sympathisierte und welche auch in Norddeutschland großes Interesse erweckten. In Nürnberg hatte Ringseis mit Schubert, Kanne, Rosenbäcker und andern protestantischen Mystikern und Pietisten verkehrt, welche die gleiche Richtung verfolgten. Vgl. Ringseis' Erinnerungen I 215 f.

die große Kraft innerer Zusammenfügung und langer Gewohnheit noch lange fortdauert; aber ich halte es nicht für glücklich, wenn so die Form mit dem Wesen in Widerspruch steht. Doch vielleicht soll das Neue erst mehr in sich zu Kraft kommen, ehe es öffentlich auftritt und eine frühere Form zerbricht.

Ich bin diesen Herbst in Frankfurt und am Rhein gewesen; da ist überall der Zustand beider Kirchen ziemlich nüchtern und unerfreulich, am meisten am Rhein, wo bei viel äußerem, förmlichem Gottesdienst sehr wenig religiöses Leben ist: die Geistlichkeit meist roh und schlecht, das Volk bigott und die Gebildeten entweder aufgeklärt oder in modern-poetischem Katholizismus, worin kein Heil ist[1]. Weit besser soll es in Westfalen stehen, besonders in Münster, wohin ich nicht gekommen bin. Auch politisch war das, was man auf dieser Reise zu sehen und zu hören bekam, wenig erfreulich: überall Klagen und Unzufriedenheit, auch nicht wenig Grund dazu, aber daneben, was schlimmer ist, eine trübe Verwirrung der Gemüter. Durch das Ungeheuere, was vor ihnen und mit ihnen vorgegangen ist, sind die Menschen aus ihren Angeln gehoben, das Gewöhnliche ist ihnen unschmackhaft geworden, und ihre Wünsche schwanken ins Unbestimmte und oft ins Unmögliche hin, so daß von innen wenigstens so viel Unzufriedenheit kommt als von außen. Dieses Schwanken muß durch Zeit sich setzen oder durch eine höhere Kraft im Innern gebändigt werden. Was helfen kann, sind allein Menschen von stillem, in Demut beruhigtem Gemüt, die da wissen, was sie wollen, weil sie es nicht aus sich selbst wissen, und deren Sicherheit auf einem Grunde ruht, gegen welchen jenes Ungeheuere unserer Zeit wieder ganz gering ist. Das vaterländische Interesse bleibt mir stets gleich frisch und neu, aber der Gegensatz und die Entzweiung in diesem Interesse tritt mir immer ferner, und es wird mir immer klarer, daß der Gegensatz und Kampf des Guten und Schlechten sich überall in unserem Vaterlande ähnlich ist, so verschieden Grad und Mischung sein mögen, und daß es darum eben das höchste Interesse der Schlechten ist, die Völker auseinanderzuhalten, weil sie nur so die natürliche Verbrüderung ihrer Gegner, der Guten, hemmen können.

In Heidelberg hat es mir am schlechtesten gefallen. Die Menschen sind ohne Vaterland und ohne öffentliche Gesinnung, und ein leidenschaftliches, liebloses Wesen treibt sie gegeneinander wie gegen die öffentliche Welt. Ich glaube nicht, daß es Ihnen auf die Länge da behagen wird[2]. Ausnahmen guter Menschen und guter einzelner Züge in den Menschen gibt es natürlich da wie überall; ich rede von dem Geiste, den der Ort über die Menschen ausgießt.

---

[1] Savignys Aufenthalt war hauptsächlich in Nassau und Hessen. Man darf dabei nicht vergessen, daß Savigny Protestant und preußischer Staatsdiener war. In der ganzen preußischen Bureaukratie herrschten damals Vorurteile gegen die Rheinländer, deren Wesen man nicht verstand. Natürlicherweise schöpfte Savigny auf seiner Erholungsreise solche Urteile zum geringsten Teil aus eigener Beobachtung; es sind die damals landläufigen Urteile der Beamtenschaft.

[2] Ringseis hatte die Möglichkeit in Betracht gezogen, sich an der dortigen Hochschule als Lehrer zu habilitieren.

Kirchenrat Schwarz[1] z. B. ist ein innig liebevoller, unschuldiger Mensch, der Ihnen gefallen wird. Wenn Sie nach Frankfurt kommen, besuchen Sie ja unsere Familie, vorzüglich meine Schwägerin, die Frau Geh. Finanzrat Guaita[2] in der Buchgasse, eine gar fromme, herrliche Seele, bei der Sie schon als einer der Unsern angekündigt sind. Dann besuchen Sie doch da auch den Stadtgerichtsrat v. Meyer[3], von dessen theologischen Studien ich Ihnen wohl schon früher gesprochen habe; er ist ein sehr ernster, wohlgesinnter Mann, der Ihnen gefallen wird. — In Paris haben Sie gewiß von der schändlichen Schrift von Schmalz[4] gehört, die hier großes Aufsehen gemacht und worauf Niebuhr geantwortet hat. Mit Schmalz haben augenblicklich alle ordentlichen Leute jeden Umgang abgebrochen, und er ist allgemein verachtet. Hinter ihm steckt wahrscheinlich eine Partei der Finsternis, die ihn und seine vielen Denunziationen bloß gebraucht, um andere Absichten zu bedecken. Gönner hat mir, soviel ich weiß, gar nicht geantwortet, was ich unbegreiflich finde[5]. Lang in München[6] hat herausgegeben Jac. Marelli

---

[1] Friedrich Heinr. Christian Schwarz, bekannt als Pädagoge und langjähriger Lehrer der Heidelberger Hochschule, seit 1792 Schwiegersohn Jung-Stillings. Er selbst war jedoch nicht Pietist, sondern huldigte einer verschwommenen humanitären Richtung. Er wollte vor allem den Glauben, der in Werken der Liebe sich betätige.

[2] Geborene Meline Brentano, Schwester von Savignys Gattin.

[3] Ohne Zweifel der alte Major v. M. (der „Bibel-Meyer"). Vgl. diese Zeitschrift LXV 523.

[4] Theodor Anton Heinrich Schmalz, geboren zu Hannover 1760, Jurist und Kameralist, der Schwager Scharnhorsts, war, nachdem er viele bedeutende Stellungen bekleidet hatte, bei Gründung der Universität Berlin zum Ordinarius der juristischen Fakultät ernannt und vom König zum ersten Rektor der neuen Hochschule (1810 bis 1811) bestimmt. Von ihm erschien 1815 die Flugschrift: „Berichtigung einer Stelle in der Bredow-Venturinischen Chronik für 1808", in welcher er, unter dem Vorwande, eine ihn persönlich betreffende biographische Notiz richtig zu stellen, auf die bedenklichen Seiten der über ganz Preußen hin verbreiteten Geheimbünde hinwies. An mehrere deutsche Regierungen hatte Schmalz direkt Exemplare geschickt. Aber ein Sturm der Entrüstung brach gegen ihn los; man wollte in der Schrift nur Denunziation und ungerechte Verdächtigung erkennen. Nicht nur Niebuhr, sondern auch Schleiermacher und eine Reihe anderer schrieben gegen ihn. Eine königliche Verordnung vom 6. Januar 1816 legte den Parteien Stillschweigen auf, nachdem eine Selbstverteidigung von Schmalz ohne Wirkung geblieben war. Die Regierungen von Preußen und Württemberg entschädigten den hart angegriffenen, vielfach verdienten Mann durch Verleihung höherer Orden. Er starb 1831. Nur die augenblickliche leidenschaftliche Erregung der Öffentlichkeit läßt Savignys hartes Urteil begreifen. Verdächtigungen gegen Einzelpersönlichkeiten oder irgendwelche Angriffe persönlicher Art lagen in der Schrift nicht vor. Man sieht aber daraus, wie wenig Savigny den Vorwurf verdiente, ein starrer Reaktionär zu sein.

[5] Nikol. Thaddäus v. Gönner, juristischer Schriftsteller, Professor an der Universität Landshut, nachmals Honorarprofessor der Universität München, Geh. Justizreferendar und Staatsrat.

[6] Es ist der berüchtigte Ritter Karl v. Lang, über dessen mehr als zweideutige Sitten, unedeln Charakter und Unzuverlässigkeit als Historiker alle Be-

Amores, alte Jesuitenbriefe aus dem (Geh. Archiv), um der Wiedereinführung der Jesuiten entgegenzuarbeiten. Die Erweckungsgeschichten von Boos habe ich noch nicht erhalten; ich bitte Sie dringend darum, vergessen Sie mir sie ja nicht[1]. An Willemer in Frankfurt[2], den Baron Pfetten so lobte, möchte man sich denn doch wohl irren. Ich kenne ihn seit lange, und er ist mir stets als ein unklarer, leidenschaftlicher Phantast vorgekommen. — — Eben kommt denn noch Ihr vierter Brief vom 26. November, nach welchem Sie nur noch 14 Tage bis 3 Wochen in Paris bleiben. Darum kann Sie dieser Brief in Paris nicht mehr treffen, und ich schicke ihn der Sicherheit wegen an Groote nach Köln. Schreiben Sie mir gleich, wenn Sie den Brief empfangen haben. Die früher verlangte Adresse nach Göttingen liegt bei (eigenes Blatt); wenn Sie sie nicht brauchen, so verbrennen sie dieselbe. Für Instrumente gab ich in diesen Tagen Auftrag. Da ich Batts Adresse nicht habe, so schicke ich sie an meinen Schwager Franz Brentano zu Frankfurt, wo sie zu Ihrer Disposition stehen bleiben. An diesen zahlen Sie auch das Geld; die Rechnung werde ich wohl noch beilegen können.

Daß Sie dort mit Eichhorn[3] und Grimm[4] zusammen waren, wußte ich schon von Eichhorns Frau, und mir ist es ein gar warmes, liebes Gefühl, wenn Menschen, die ich lieb habe, einander kennen lernen und nahe kommen. Auch daß Ihnen unsere Schwester Jordis[5] so vertraulich geworden ist, hat uns recht große Freude gemacht. Die Kinder grüßen herzlich, danken tausendmal für alle Freundlichkeit, schreiben aber ein andermal. Leben Sie wohl, mein lieber, teurer Freund. Die Frau grüßt mit warmer Freundschaft.

---

urteiler einig sind. Vgl. Heigel, Neue historische Vorträge und Aufsätze, München 1883. Briefe von K. F. F. v. Nagler, Leipzig 1869. Dr Wittmann, Die Jesuiten und der Ritter v. Lang, Augsburg 1845.

[1] Pfarrer Martin Boos, 1762 zu Huttenried in Schwaben geboren, Priester seit etwa 1788, war der eigentliche Erwecker und das geistige Haupt der damaligen aftermystischen Bewegung in Bayern. Wiederholt gemaßregelt, floh er aus dem Lande und erhielt 1799 durch Bischof Gall neue seelsorgliche Tätigkeit in der Diözese Linz. Von 1806 bis 1816 war er Pfarrer von Gallneukirchen. Diese seine auf Wunsch Sailers abgefaßte Schrift enthielt eine detaillierte Darstellung der unter ihm in der Pfarrei Gallneukirchen bei Linz in Österreich vorgefallenen „Erweckungen". Arnim schreibt an Ringseis 1817, man stelle in Berlin diese Schrift über die Werke Luthers. Im Sommer 1816 mußte Boos auch aus Österreich weichen. Vgl. G. Aichinger, Joh. Mich. Sailer (Freiburg 1865) 260 f.

[2] Joh. Jakob Willemer, geb. 1760, reicher Bankier in Frankfurt, später als Dichter und Schriftsteller tätig, am meisten bekannt durch seine dritte Frau Marianne Jung, die er September 1814 heimführte während Goethes Aufenthalt in Frankfurt, mit welch letzterem das Ehepaar in regen Beziehungen blieb.

[3] Zurzeit Kriegskommissarius, der nachmalige preußische Kultusminister.

[4] Jakob Grimm, der Germanist und Märchensammler, zurzeit Hessen-Kasselscher Gesandtschaftssekretär. Vgl. Ringseis, Erinnerungen I 269.

[5] Die Schwester von Savignys Gattin, Lulu Brentano, war an Bankier Jordis in Paris verheiratet.

Berlin, 10. Dezember 1815.

Herrn Justizrat Heise zu Göttingen. Diesen Brief, liebster Heise, bringt Ihnen mein lieber Freund, Dr Ringseis aus Bayern. Er ist mir sehr teuer, und ich bitte Sie, ihm für seinen wahrscheinlich kurzen Aufenthalt in Göttingen mit Rat und Unterstützung an Hand zu gehen, nötige Bekanntschaften zu verschaffen ꝛc.

Er ist mit Leidenschaft Arzt und kehrt eben aus Frankreich, wo er den Krieg als freiwilliger Feldarzt mitgemacht hat.

Ich grüße Sie aufs herzlichste, ganz Ihr Savigny.

Berlin, 27. Januar 1816.

Mein lieber teurer Ringseis! Durch Freyberg höre ich, daß Sie in Frankfurt sind oder waren. Ich habe Ihnen nach Köln einen großen Brief mit Empfehlung nach Göttingen geschrieben; Adresse Joseph de Groote. Haben Sie ihn nicht dort abgeholt, so schreiben Sie darum dorthin; ich wollte nicht, daß er verloren wäre. Geben Sie mir auch recht bald Nachricht von sich, und vergessen Sie nicht, genaue Adresse auf einige Zeit hinaus beizufügen. Gewohnter löblicher Unordnung nach haben Sie das stets vergessen, und mich dadurch immer mit der Antwort in Verlegenheit gesetzt.

Unser lieber Eichhorn ist recht wohl und jetzt als Geheimer Legationsrat im Auswärtigen Departement in sehr schöner Tätigkeit.

Der Papst hat auf Vermittlung von Preußen sich geneigt erklärt, alle deutschen Heidelberger Mss. (8—900) nach Heidelberg zurückzugeben oder wohin es sonst der König verlange. Was sagen Sie dazu? Ich glaube, wenn man dem Manne noch einmal recht angelegentlich schreibt, wird er auch lutherisch uns zu Gefallen.

Die Gräfin Stolberg[1] ist wieder hier, ziemlich wohl, doch stets in alten, gewohnten Leiden. Sie grüßt Sie herzlich. In Hermsdorf bei ihrer Schwägerin Dohna hat sie Gumppenberg[2] kennen gelernt, der nach Herrenhut gereist war. Alle haben ihn ungemein lieb gewonnen.

Kannes Buch habe ich nun größtenteils gelesen[3]. Er selbst gefällt mir am wenigsten, die Beata Sturmin am besten, auch Hemme Hagen ist sehr werkwürdig.

Vergessen Sie nicht die Geschichte von M. Boos[4]. Vor allem aber vergessen Sie nicht zu schreiben. Gehen Sie nach Heidelberg, so gebe ich Ihnen noch allerlei Nachrichten und Aufträge.

---

[1] Die allgemein hochverehrte Gattin des großen Konvertiten, Sophie geb. Gräfin Redern.

[2] Freiherr Karl v. Gumppenberg, seit Landshut mit Ringseis und Savigny befreundet, 1815 bei Pfarrer Boos in Gallneukirchen und von diesem „erweckt", später zum Protestantismus abgefallen. Vgl. Aichinger, Joh. Mich. Sailer 299 f.

[3] Joh. Arnold Kanne († 1824), Philolog und protestantischer Mystiker. In Betracht kommen hauptsächlich seine Werke: „Sammlung wahrer und erwecklicher Geschichten aus dem Reiche Christi und für dasselbe" (1815—1822), und: „Leben und aus dem Leben merkwürdiger und erweckter Christen" (1816—1817).

[4] Siehe oben S. 41, A. 2.

Alle Bekannten denken Ihrer mit herzlicher Liebe, aber keiner so herzlich und innig als ich, da ich Sie nicht entbehren kann noch mag.

Berlin, 11. und 12. April 1816.

Mein teurer Ringseis! Ich habe von Ihnen vier Briefe, vom 6., 20. Januar, 29. Februar und 13. März aus Koblenz, Frankfurt und Würzburg, und Sie haben mich es also nicht entgelten lassen, daß ich durch viele Arbeit in diesem Winter abgehalten, so lange nicht geschrieben habe. Dafür danke ich Ihnen recht herzlich. Nicht nur ist mir zu allen Zeiten jede Nachricht von Ihnen sehr erfreulich und erwünscht, sondern es gibt auch Zeiten innerer und äußerer Stagnation, worin das herzliche Wort eines geliebten, auf das Rechte gerichteten Freundes wahrhaft erquickend und heilbringend ist. So stagnierend (also ganz anders als Ihnen) ist mir in dieser letzten Zeit die öffentliche Lage der Dinge vorgekommen und ich habe manchmal Stärkung für meinen guten Mut bedurft.

Daß man Sie in Heidelberg so gut aufgenommen hat, freut mich sehr. Ob Sie sich dort niederlassen wollen, überlegen Sie doch vorher wohl. Ein paar brave Menschen finden Sie da, aber kein Volksgefühl und Volksleben, und das bedürfen Sie. Unter uns gesagt, ich habe Sie dem Oberpräsidenten Grafen zu Solms-Laubach in Köln bei seinem hiesigen Aufenthalt für die Universität Köln genannt und ihn an Heim [1] verwiesen. Dieser Graf ist ein wackerer Mann, und wenn Sie mit diesem meinem Wunsch übereinstimmen, so schreiben Sie gerade an ihn unter der obenstehenden Adresse, berufen Sie sich wegen dieses Schrittes auf mich und legen Sie so viele Zeugnisse bei, als Sie gut finden. Ich glaube Köln würde Ihnen doch ganz anders behagen als Heidelberg. Die Stadt und das ganze Land (dieses katholische, rheinische Preußen) sind herrliche Stoffe. Ist es indessen bloß darauf abgesehen, sich auf kurze Zeit in der Fremde zu üben, und wollen Sie, wie ich glaube und billige, auf jeden Fall bald in das Vaterland zurück, so sind jene Umstände weniger von Wichtigkeit, und es kann dann vielmehr die schon gemachte Universität [2] den Vorzug verdienen. Das Manuskript von M. Boos habe ich noch immer nicht, so sehr ich es mir wünsche.

Wegen Ihrer in Göttingen liegenden Briefe habe ich dorthin geschrieben; vielleicht ist aber die Sache schon längst erledigt.

Die Gräfin Stolberg ist fortwährend leidend und vortrefflich. Sie erkundigt sich nach Ihnen mit vielem Anteil und grüßt Sie herzlich. Kürzlich ist ihr Vater gestorben. Ich habe auch ihre Schwägerin Dohna (geb. Stolberg) und deren Mann kennen gelernt, ausgezeichnete Menschen. Diese hatten im vorigen Herbst in Hermsdorf (bei Dresden) Besuch von Gumppenberg, als dieser nach Herrenhut reiste, und waren äußerst erfreut über ihn. Sie erzählten mir aus seinem Munde die Besorgnis, daß Ihr Kronprinz [3] wohl bigott und ver-

---

[1] Dr Ernst Ludwig Heim, gefeierter Arzt und Hochschullehrer in Berlin, unter welchem Ringseis gearbeitet hatte.

[2] Die Wiedererrichtung der Universität in Köln war erst projektiert, Heidelberg war bereits neu organisiert und im vollen Gange.

[3] Nachmals König Ludwig I.

folgend werden könnte, und dann der wahre echte Glaube aus einer Feindeshand in die andere fallen möchte.

Außerordentlich lieb ist es mir, daß Sie sich mit meiner Schwägerin Meline[1] so zusammengefunden haben. Es ist eine engelreine, fromme Seele, aber ihre Umgebung hat manches Dumpfe, und sie hat nicht genug Freiheit des Geistes, um sich aus eigener Macht darüber zu erheben. Gewiß. Sie können ihr sehr wohl tun, wenn Sie ihr zu Zeiten ein freundliches, stärkendes Wort zusprechen wollen. Sagen Sie mir doch auch aufrichtig, wie Ihnen das Konstitutionswesen in Frankfurt vorgekommen ist und Christians[2] Einmischung darin. Mich dünkt, er hat es unklar und leidenschaftlich angegriffen, und die demokratische Partei weiß nicht sehr, was sie will, hat auch nicht viel Gutes in sich, so viel übrigens ihrerseits gegen die aristokratische einzuwenden sein mag. Christian hat mir mit großem Anteil von Ihnen geschrieben, und ich glaube, Sie können auch ihm in fernerer Verbindung wahren Vorschub leisten. Leider hat er sich in seinem Leben meist mit untergeordneten Menschen befaßt, die er dominierte, und darum ist mir die Liebe, die er zu Ihnen gefaßt zu haben scheint, doppelt erfreulich[3].

Was heißt denn das, daß nach den Zeitungen Feuerbach[4] gerade um die Zeit der Abtretung zum Oberpräsidenten im Salzburgischen Inn- und Hausruckviertel ernannt sein soll? Heißt das, man will ihn mit einer Pension der österreichischen Regierung aufladen? Und was sagen Sie, was sagt das Volk von der Abtretung?

Haben Sie nicht zufällig etwas von Gönner[5] gehört? Ich möchte wohl wissen, warum mir dieser auf meine unglimpfliche Rezension nicht geantwortet hat.

Vergessen Sie ja nicht, mir das weitere wegen Goßners[6] geheimnisvoller Äußerung über Pfetten zu sagen. Sie müssen es, da Sie einmal so viel gesagt

---

[1] Frau v. Guaita in Frankfurt, geb. Brentano.

[2] Christian Brentano, Bruder von Savignys Gattin. Vgl. über ihn diese Zeitschrift LXV 369 f 522 f.

[3] In der Tat hat die Freundschaft mit Ringseis einen völligen Umschwung in Christians Leben herbeigeführt.

[4] Anselm Feuerbach, bekannter Kriminalist an der Landshuter Hochschule, später Vizepräsident in Bamberg und Präsident in München, der sich immer mehr als leidenschaftlicher Liberaler entpuppte. Über den Versuch der bayerischen Regierung, den Mann an Österreich abzuladen, vgl. den Brief von Ringseis an Savigny (13. Juni 1816) bei Ringseis, Erinnerungen I 565 f; Histor.-polit. Blätter XXX 440.

[5] Er hatte 1815 in Erlangen erscheinen lassen: „Über Gesetzgebung und Rechtswissenschaft unserer Zeit.“ Vgl. oben S. 40 A. 5.

[6] Joh. Ev. Goßner, mit 23 Jahren 1796 zum Priester geweiht, ist in den aftermystischen Bewegungen jener Zeit persönlich wie durch seine Schriften sehr stark hervorgetreten. Er mußte 1819 Bayern verlassen, erhielt eine Anstellung am Gymnasium zu Düsseldorf, wanderte nach Rußland aus und trat, nachdem er 1824 dort ausgewiesen worden, in Berlin zum Protestantismus über 1828, um seine Haushälterin zu heiraten. Er starb als protestantischer Prediger 1858.

haben. Ihren Schmerz über Pfettens Tod kann ich verstehen und ehren. Der Besitz solcher Freunde ist das erste unter den irdischen Gütern, ja es ist nicht ganz irdisch. Ich weiß nicht, ob Ihnen bekannt ist, daß Pfetten[1] in München (wie ich noch ganz kürzlich gehört habe) im Ruf stand, von Montgelas zu allerlei gebraucht worden zu sein, namentlich zum Brieferbrechen. Ihr Vertrauen ist mir ein entscheidender Beweis für ihn, aber ich glaubte, es Ihnen sagen zu müssen, damit Sie noch jetzt für die Ehre seines Namens, soweit Ihre Stimme reicht, sorgen helfen können. Ihre hiesigen Freunde gedenken Ihrer mit herzlicher Liebe und grüßen aufs freundlichste: namentlich das Haus Laroche, Karl Röder und Eichhorn, der wieder recht krank war. Mir aber vergelten Sie bald Böses mit Gutem und schreiben Sie mir schnell wieder. Ihre Briefe sind mir immer erquicklich. Sie haben ein frisches Herz für die Hauptstücke der menschlichen Angelegenheiten, und das erfrischt wieder das eigene Herz.

Ich mache Sie aufmerksam auf „Apostolisches Sendschreiben an die Christengemeinen in Teutschland, so sich evangelisch nennen". 8° Leipzig, Göschen 1815. Es ist viel Gutes darin, obschon die Form gesucht ist. Krummacher soll der Verfasser sein[2].

Den beiliegenden Brief haben Sie wohl Gelegenheit sicher an Sailer zu schaffen[3]. Können Sie ihm auch Gelegenheit zu sicherer Antwort an mich (etwa durch Sie) machen, so schreiben Sie ihm das. Gott erhalte Sie, mein liebster Freund, innerlich und äußerlich gesund, frisch und kräftig in Glauben und Liebe.

Berlin, 24. Juni 1816.

Mein liebster Ringseis! Wir sind um Sie in großer Verlegenheit. Ich schrieb Ihnen vor mehreren Monaten einen großen Brief nach Schwarzhofen[4], genau nach der von Ihnen angegebenen Adresse, und seitdem habe ich nichts von Ihnen gehört. Erkundigen Sie sich doch nach jenem Briefe, wenn Sie ihn nicht erhalten haben sollten. Vorzüglich aber schreiben Sie mir bald und so ausführlich, wie es mein und unser aller herzlicher Anteil an Ihnen zu wünschen wohl ein Recht hat. Schreiben Sie mir recht viel davon, wie Sie es in München gefunden haben, und auch etwas Näheres von Goßners geheimnisvoller Äußerung über Pfetten. Hier ist jetzt ein Freund von Ihnen,

---

[1] Oberpostrat Baron Joseph v. Pfetten vgl. oben S. 41.

[2] Friedrich Ad. Krummacher, zurzeit Superintendent und Oberprediger in Bernburg († 1845), unter dessen zahlreichen Schriften auch verzeichnet steht: „Apostolisches Sendschreiben an die Christengemeinen von dem was not tut zur Kirchenverbesserung in Deutschland, so sich evangelisch nennt." Die Schrift erschien anonym zu Leipzig 1815.

[3] Sailer war infolge seiner vieljährigen freundschaftlichen Beziehungen zu den Häuptern der Aftermystiker, die jetzt wieder mit der weltlichen wie geistlichen Obrigkeit in Konflikt standen, selbst verdächtig geworden und wurde von vielen mit Mißtrauen betrachtet. Savigny fürchtete deshalb für die Sicherheit der Briefe auf der gewöhnlichen Post.

[4] Geburts- und Heimatsort des Dr Ringseis in der Oberpfalz.

Graf Berchem [1]. Er scheint Sie sehr lieb zu haben, auch ein guter Mann zu sein. Aber es liegt ein eigener Unsegen auf dem Hofadel, dem nur wenige entgehen, und so hat auch dieser mehr gemeine diplomatische, als frische und nationelle Ansichten. Ich kann mit ihm nicht einmal bayrisch, geschweige deutsch sympathisieren. — Bei wie vielen Anlässen wird Ihrer gedacht! So z. B. hätte ich gar zu gern mit Ihnen Goethes Buch über den Rhein gelesen, nur um Ihr Gesicht zu sehen bei der Stelle, nach welcher Jupiter königlicher gedacht ist als Gott Vater [2]. Aber solche Genüsse versagt uns das neidische Schicksal. Ob das wohl unter Jupiters Regierung ebenso war? Leben Sie wohl, mein liebster Freund, und lassen Sie bald, bald und viel von sich hören. Frau und Kinder grüßen herzlich, sind wohl, auch der kleine Karl, der nichts von Ihnen weiß.

(Fortsetzung folgt.)

O. Pfülf S. J.

Fra Angelico in neuer Beleuchtung.

Je weiter Ereignisse zurückweichen in den dunklen Schoß der Jahrhunderte, desto unklarer erkennen wir sie und ihre Umgebung, desto unsicherer wird unsere Auffassung, desto schwieriger richtiges Urteil über deren Wert. Der Geist unserer Zeit umgibt uns wie ein Licht oder wie ein Nebel, bringt eine eigene Beleuchtung und verändert das echte Aussehen der Personen und Dinge. Darum bildet jedes Jahrhundert sich seine Vorstellungen und Urteile über geschichtliche Ereignisse. Wie hat man vor 100 Jahren über Franz von Assisi geschrieben? Seine zarte Liebe zur Natur, die ihn bewog, Vögeln zu predigen, Tiere in Feld und Wald als Schwestern und Brüder zu begrüßen, wurde vielfach als kindische

[1] Vermutlich der königliche Kämmerer und nachmalige Regierungspräsident Graf Maximilian Karl v. Berchem auf Piesing und Haiming, der 1831 starb. Die Familie, aus den Niederlanden stammend, war 1677 vom Kurfürsten Ferdinand Maria in den bayerischen Adelsstand erhoben. Kaiser Joseph II. erteilte 1772 den Reichsgrafenstand.

[2] Goethe, Über Kunst und Altertum in den Rhein- und Mayngegenden (1816). 1. Heft S. 139: „Die neue Religion [= das Christentum] bekannte einen obersten Gott, nicht so königlich gedacht wie Zeus, aber menschlicher. . . .“ Vgl. A. Baumgartner, Goethe III² (1886) 193 f.

Geschmacklosigkeit behandelt; heute erwirbt sie ihm Anerkennung. Ja manche deutsche und französische Protestanten möchten diesen echten Sohn des 13. Jahrhunderts hinstellen als eine dem modernen, pantheistischen Fühlen nahestehende Persönlichkeit. Wer beachtete vor 100 Jahren die über seinem Grabe erbaute Doppelkirche? Heute gilt sie mit ihren Gemälden als eines der wichtigsten Denkmäler Italiens.

Ist es unter solchen Umständen auffallend, daß sich auch bei Wertschätzung des Fra Giovanni neue Anschauungen Bahn brechen? Mit dem seraphischen Heiligen Umbriens soll auch dieser frömmste Maler der schönen Arnostadt gleichsam verweltlicht werden. Legte man vordem Nachdruck darauf, der Frate von Fiesole sei durch englische Reinheit und lichte Klarheit seiner Werke den Himmelsbewohnern so ähnlich gewesen, daß er den Namen Angelico verdient habe, so wird heute sein sittlicher Wert zu Gunsten des künstlerischen Talentes in den Hintergrund gerückt. Beispielsweise schreibt Langton Douglas in der 2. Auflage einer 1902 zu London veröffentlichten Lebensbeschreibung unseres Malers: „Einige Dominikaner, welche Zeitgenossen des Fra Giovanni waren, haben die Nachrichten über dessen Leben zurechtgelegt. Weil sie die Gutherzigkeit, Demut und Liebenswürdigkeit im Benehmen ihres Mitbruders gesehen und hochangeschlagen hatten, stellten sie ihren Fra Angelico als Ordensmann und katholischen Heiligen hin. Sie belehren uns in ihren Erzählungen (die Vasari aufgezeichnet hat) über jene Seite seines Seins, welche einfachen Seelen voll mönchischer Beschränktheit am meisten zusagt.

„Aber dieser Dominikaner-Maler war nicht nur ein Heiliger mit einem glücklichen Talente zum Illustrieren. Er war nicht allein ein Verfertiger religiöser Bilder, sondern vor allem ein Künstler, ein Künstler bis zu den letzten Fingerspitzen. Er besaß in einem Leibe zwei an und für sich wenig zueinander passende, selten in derselben Persönlichkeit vereinte Eigenschaften: Kunstfertigkeit und Heiligkeit. An erster Stelle war er Künstler, freilich ein Künstler, bei dem es sich traf, daß er ein Heiliger war.“

Der wesentliche Unterschied zwischen der älteren und neueren Auffassung liegt darin, daß man früher die sittliche Höhe des Charakters des Malers von Fiesole als Grund der wichtigsten Vorzüge seiner Werke ansah, während jetzt sein technisches Können in den Vordergrund gestellt wird.

Ein etwas anderer Gedankengang hat zur Frage geführt, ob Fra Giovanni als letzter großer Vertreter der mittelalterlichen Kunst in Italien

anzusehen sei oder als einer der ersten Bahnbrecher der Renaissance, somit auch der neueren Kunst. Den Augen älterer Kunstfreunde erscheint er wie die scheidende Sonne, welche ihre letzten Strahlen sammelt, um Licht und Farbe über das weite Meer zu ergießen, seinen Grund blau zu färben, die aufsteigenden Wellen mit Rot zu durchleuchten und deren Kämme zu vergolden.

Moderne Forscher ziehen es vor, die Entwicklung der neueren Kunst mit dem Lichte der aufgehenden Sonne zu vergleichen, das sich in sehr farbenreichen Tönen ankündet, aber immer heller wird, um zuletzt die einfache Wirklichkeit der Dinge in glänzender Wahrheit ihres Seins und in ihren eigenartigen, ungeschminkten Farben erkennen zu lassen.

Wo liegt die Wahrheit? Die rechte Antwort wird man am sichersten erkennen, wenn man die Werke des Meisters aufmerksam prüft. Dieses ist heute nicht mehr so schwer; denn die neuere Kunstforschung hat durch viele gründliche Untersuchungen zuvörderst fast alle erhaltenen Arbeiten des Fra Giovanni bekannt gemacht, dann unter den früher ihm zugeschriebenen eine Anzahl als Erzeugnisse seiner Schüler oder Nachahmer erkannt und nach Gebühr mehr oder weniger beiseite gestellt, endlich über die Zeit der Entstehung mancher Bilder feste chronologische Anhaltspunkte gewonnen. Leider vermag sie auch heute noch nicht bestimmt auszusprechen, wer sein Lehrer gewesen sei, Starnina oder Lorenzo Monaco oder irgend ein unbekannter Meister. Daß er aber aus der Künstlerschaft von Florenz emporwuchs, ist klar.

Die erste Periode seiner Wirksamkeit beginnt mit einer Verkündigung, welche um 1410 zu Cortona entstand, als er, etwa 25 Jahre alt, sein Noviziat vollendet und das Studium der Philosophie begonnen hatte. Es zeigt ihn zwar bedeutend, aber in einer jugendlichen Frische, die einerseits sich zum genialen Fluge erhebt, anderseits jedoch die technischen Schwierigkeiten noch nicht so zu überwinden versteht, wie das gereifte Alter durch die Erfahrung lernte. In diesem Bilde vergißt Gabriel, der als Bote Gottes vor die auserwählte Jungfrau hintritt, in etwa seine Würde, indem er seine Rede durch beide Hände zu veranschaulichen sucht. Mit zwei erhobenen Fingern der Linken weist er hin auf die Taube des Heiligen Geistes, welche über Maria herabsteigt, mit dem Zeigefinger der Rechten auf die reinste Jungfrau selbst, die vor ihm sitzt und zum Zeichen der Bereitwilligkeit beide Hände vor der Brust kreuzt, indem sie mit ruhiger Anmut ihre Augen auf ihn heftet. Der Ring am zweiten Finger ihrer Hand ist

demjenigen nachgebildet, welcher zu Perugia als Verlobungsring Marias gezeigt wurde. Der durchsichtige Schleier aber, mit dem das Haupt der Jungfrau bedeckt ist, soll an jenen erinnern, den man zu Assisi verehrte. In späteren Bildern ließ der Maler Schleier und Ring weg. Weil er aber von Cortona aus die benachbarten Kirchen von Perugia und Assisi besucht hatte, wollte er den dortigen Reliquien in diesem ersten Bilde den Tribut seiner Liebe weihen. Er hat dies Bild der Verkündigung bis auf die letzten Einzelheiten so fein und zart ausgeführt, daß es ebensosehr für seine Liebe und Sorgfalt als für seine Muße zeugt. Nichts drängte ihn. Als Anfänger wollte er hier für sein Kloster das Beste schaffen, was er vermochte.

In fünf köstlichen Bildchen schildert er im Untersatz der Tafel die Vermählung und Heimsuchung Marias, die Anbetung der Könige und die Opferung Christi, endlich den Tod der Gottesmutter. Einige trefflich beobachtete Züge erhöhen deren Wert. Bei der Heimsuchung schaut Elisabeths Magd neugierig und verstohlen zu, indem sie sich hinter die Haustüre zu verstecken sucht. Sie gehört trotz ihrer dienenden Stellung zur Familie, teilt deren Leiden und Freuden, will darum sehen, wer zum Besuche das Gebirge hinanstieg. Bei der Anbetung der Könige reicht der älteste der Könige mit liebenswürdiger Freundlichkeit dem hl. Joseph die Hand, der sie ergreift, um den hohen Gast zu bewillkommnen.

Während der zweiten Periode seiner Wirksamkeit, zu Fiesole (1418—1436), gesellen sich immer mehr Engel und Heilige zur Königin des Himmels, zur Mutter Gottes, die er in innigster Hingabe voll mystischer Begeisterung im Schimmer der Verklärung darstellt. Seine Engel werden immer lieblicher und bewegter, begnügen sich nicht, Christus und Maria durch Gebet, Gesang und Musik zu ehren, sondern beginnen im Reigentanz um den Thron der Herrlichkeit sich zu bewegen, wie einst David in heiliger Freude vor der Arche tanzte. Ja, in Bildern des Gerichtes nehmen sie Auserwählte auf in ihre Reihen, um mit ihnen voll Jubel unter melodischem Gesang aufzusteigen zu der Pforte des himmlischen Jerusalem. Er malte zu Fiesole die beiden Darstellungen der Krönung Marias, welche jetzt im Louvre zu Paris und in den Uffizien zu Florenz hängen, worin Christus und Maria von zahlreichen Engeln und Heiligen umgeben sind, das Bild des Jüngsten Gerichtes, welches aus Sta Maria degli Angeli in die Galerie der Akademie zu Florenz kam, und die Tafel des Hochaltars zu Fiesole, worin vier Heilige und acht Engel die Gottes-

mutter begleiten, während in der Predella nicht weniger als 250 Engel und Heilige des Alten und Neuen Bundes den Triumph des siegreichen Heilandes feiern. Auch die vier in Fiesole für die Dominikaner in Sta Maria Novella zu Florenz gemalten Reliquiare haben viele kleine Figuren. In dem bekannten, 1433 begonnenen Triptychon der Flachshändler sind die zwölf Engel der Umrahmung weit mehr bekannt und beliebt als die großen Figuren der Gottesmutter, des Vorläufers und des hl. Markus, des Patrons der Auftraggeber. Die drei Bildchen der Predella unter diesem Triptychon stellen die Anbetung der Könige und zwei Szenen aus dem Leben des hl. Markus dar und sind wieder durch viele Figuren ausgezeichnet.

Man hat behauptet, Fra Giovanni habe in diesen Bildern seiner zweiten Periode so viele kleine Gestalten gegeben, weil er von der Miniaturmalerei zur Tafelmalerei aufgestiegen sei. Doch läßt sich ein solches Übergehen von der Buchmalerei zur höheren Kunst nicht beweisen. Er wollte viel sagen und glaubte dies durch viele Figuren am ersten zu erreichen.

Aus Fiesole an die Ufer des Arno übergesiedelt (1436), schlägt der Maler in seiner dritten Periode unter dem Einflusse des hl. Antonin andere Saiten an. Die fröhlichen, jugendfrischen Himmelsgeister, deren Kleider vergoldet waren von den Strahlen der aufgehenden Sonne, die glänzten gleich den Tautropfen in den blumenreichen Gärten des schönen Florenz, treten zurück. Er begnügt sich, weit weniger Figuren in seine Werke einzuführen, bildet dieselben größer und gibt ihnen durch Ausdruck und Mienenspiel, Haltung und Stellung noch bedeutenderes Gewicht. Die trefflichsten Fresken der Gänge und Wände von S. Marco enthalten fast niemals viele Gestalten. Man erinnere sich nur an die Bilder, worin die Emmausjünger den Herrn nötigen, als Gast mit ihnen einzukehren, an die wundervolle Anbetung des Gekreuzigten durch den hl. Dominikus, an die beiden Bilder der Verkündigung im oberen Stockwerk, an die Verklärung und Verspottung Christi, worin Köpfe die Stelle ganzer Gestalten vertreten, an den Besuch der Frauen beim Grabe und die Erscheinung des Erstandenen vor Magdalena, welche alle eingehend behandelt sind in dieser Zeitschrift XLIV 220 f und 333 f, sowie in dem Buche des Schreibers dieses Aufsatzes: „Fra Giovanni Angelico da Fiesole, sein Leben und seine Werke", Freiburg 1895, Herder. Beachtenswert ist vor allem das Fresko der Krönung Marias im Kloster S. Marco; denn in ihm fehlen Engel ganz; nur sechs Heilige knien unten. Trotzdem ist der Eindruck ein nach-

haltigerer als selbst in der mit Figuren und Farben so reich ausgestatteten Krönung der Uffizien, welche ihrerseits die aus Fiesole nach Paris entführte Krönung schon darum übertrifft, weil viel Beiwerk wegfiel und das Ganze zu einfacherer Großartigkeit gesteigert wurde.

Das Hauptwerk dieses Zeitabschnittes ist die großartige Darstellung der Klage um den Gekreuzigten im Kapitelsaal seines Klosters S. Marco. Sie füllt die hintere Wand und hat, weil die Decke des Saales niedrig und gewölbt ist, die Form eines halben Kreises. In ihrem breiten, halbkreisförmigen Rahmen finden wir acht hervorragende Männer des Alten Bundes, welche über Christi Leiden weissagten: Jakob, Job, David und Zacharias mit den vier großen Propheten, zu denen sich zwei Zeugen der Heidenwelt gesellen: Dionysius der Areopagit und die Erythräische Sibylla, während oben ein Pelikan mit seinem Herzblute seine Jungen nährt, um Christi hingebende Liebe zu versinnbilden.

Das Freskobild selbst wird durch das hochaufragende Kreuz in zwei Hälften zerlegt. Zur Linken des Erlösers knien im Vordergrunde sechs Heilige, hinter ihnen stehen fünf weitere. Es sind die großen Förderer und Stifter des abendländischen Ordenslebens: Ambrosius, Augustinus und Hieronymus, Benedikt und Bernard, Romuald und Gualbertus, Franziskus und Dominikus mit seinen Söhnen Petrus Martyr und Thomas von Aquin. Zur Rechten des Heilandes stützt Johannes mit Magdalena und einer andern Maria die tiefbetrübte Gottesmutter. Dieser Gruppe schließen sich an die hll. Johannes der Täufer, Markus, Laurentius, Kosmas und Damian, die Patrone des Klosters und seiner hohen mediceischen Gönner.

Alle diese um das Kreuz gesammelten Heiligen klagen und weinen mit jenen Vertretern des Judentums und des Heidentums über den blutigen Tod des Gotteslammes. Der Täufer weist aber mit seinem Zeigefinger nicht auf den Herrn hin, sondern auf dessen Mutter, fragt also gleichsam mit dem Stabat mater:

„Wer könnt' ohne Tränen sehen
Christi Mutter also stehen
In so tiefen Jammers Not?
Wer nicht mit der Mutter weinen,
Seinen Schmerz mit ihrem einen,
Leidend bei des Sohnes Tod?"

Was Jacopone da Todi von Maria sagt, gilt von allen hier um das Kreuz versammelten Heiligen. Durch die Leiden des Martertodes

oder eines der christlichen Vollkommenheit ergebenen Lebens standen sie dem Gekreuzigten näher, haben sie darum sein bitteres Leiden in inniger Liebe mitgefühlt.

„Welch ein Weh der Auserkornen,
Da sie sah(n) den Eingebornen,
Wie er mit dem Tode rang!
Angst und Trauer, Qual und Bangen,
Alles Leid hielt sie umfangen,
Da er mit dem Tode rang."

Wohl niemals sind die verschiedenen Arten des Mitleides mit dem Herrn und der Trauer um sein Hinscheiden in so eindringlicher und verschiedenartiger, zugleich in so würdiger, maßvoller Weise geschildert worden als in diesem Bilde des Kapitelsaales. Wie paßt es in diesen Raum, den es beherrscht, einen Raum, worin die Dominikaner sich über kleinere, in der Nachfolge des Gekreuzigten aus menschlicher Schwachheit begangene Fehler mit dem Maler vor dem hl. Antonin anklagten, um sie zu beweinen und zu sühnen. Hier hörten sie nach der Ablegung des Schuldbekenntnisses die Lesung ihres Martyrologiums, worin die Namen der unter dem Kreuze dargestellten Heiligen hervorgehoben waren, an die sich dann die Erwähnung anderer Heiligen und Seligen des Ordens anschloß, welche in einem unter dem großen Bilde angebrachten Streifen in 17 Brustbildern dargestellt sind.

Nach Vollendung dieser großen Klage um den Gekreuzigten schilderte Angelico in einem von Lorenzo Monaco begonnenen Tafelbilde die Trauer bei der Abnahme des Fronleichnams vom Kreuze. Es sollte nicht nur Ordensleute in ihrem einfachen Kapitelsaale, sondern alle Einwohner von Florenz beim Besuche der Dreifaltigkeitskirche mit Liebe und Verehrung zum Leiden des Herrn erfüllen. Darum geht es mehr ins einzelne ein, ist farbenprächtiger und weit sorgfältiger durchgearbeitet.

Aber in all das Weinen der Heiligen, welche im Kapitelsaale den Gekreuzigten beklagen, in die Seufzer, welche der Abnahme vom Kreuze folgten, mischt sich doch immer ein leises Klingen des Osterjubels. Fra Angelico war nicht geschaffen, um beim Miserere und Dies irae stehen zu bleiben. Wenn er auch mit seinem Pinsel den Tönen des Stabat mater gefolgt war, endete er doch immer mit einem Magnifikat demütiger, aber begeisterter Liebe. Darum gingen aus seiner Werkstatt zu S. Marco auch wieder herzgewinnende Marienbilder hervor, besonders die beiden wertvollen Altartafeln für die Kirchen von S. Marco und Bosco bei Florenz,

sowie das große Freskobild im oberen Stockwerke der Klostergänge von S. Marco. In jedem dieser drei Gemälde thront Maria mit ihrem Kinde vor einer im reichen Stile der Renaissance entworfenen Nische zwischen Heiligen. Unter den um 1445 in kleinerem Maßstabe ausgeführten Bildern verdient der große Zyklus mit Darstellungen aus Jesu Leben die Palme. Ursprünglich füllte er die Türen des Silberschrankes der vielbesuchten Kirche der Santissima Annunziata (der vom Verkündigungsengel begrüßten heiligsten Gottesbraut) zu Florenz. Konnte er, nachdem Jesu Leiden und Sterben sein Gemüt so tief ergriffen, seinen Pinsel so großartig geleitet hatten, höher steigen, noch größer werden?

Begeisterte Schilderungen himmlischer Schönheit fesselten ihn zu Cortona und Fiesole; im lebensfrohen Florenz, das sich allzusehr dem weltlichen Treiben mit allen seinen ungeordneten Leidenschaften hingab, versenkte er sich in den Ernst des Kreuzes, um Entsagung zu betonen. Zu Rom wurde er im letzten Abschnitt seines Lebens zum Diener der Barmherzigkeit; denn der von ihm im Arbeitszimmer des Papstes dargestellte hl. Stephanus unterrichtet die Unwissenden, während der hl. Laurentius Almosen verteilt. In der Hauptstadt der Christenheit finden wir ihn auf dem Gipfel seines Kunstvermögens. Er steigerte dort in der Bemalung des Arbeitszimmers Nikolaus' V. seine in den Wandmalereien von S. Marco entwickelten Vorzüge. Aber im Vatikan sowie in den Gewölben der Kathedrale von Orvieto, an denen er 1447 während der heißen, zu Rom unerträglichen Sommermonate arbeitete, begnügte Fra Giovanni sich nicht mit Darstellung weniger großer, trefflich gezeichneter und charakterisierter Figuren. Er vermehrte deren Zahl, gab ihrem Hintergrunde bedeutendere Bauten und Landschaften, die er in besseres Verhältnis setzte zu seinen Figuren. Hatte er bereits bei einigen seiner Tafelgemälde zu Florenz aller Wahrscheinlichkeit nach Porträts der Zeitgenossen eingefügt, so tat er dies in Rom häufiger. Die Bildnisse des Papstes, der Vertrauten und hervorragenden Würdenträger desselben durften im Vatikan um so eher in die Fresken aufgenommen werden, weil die heutige Kapelle der hll. Stephanus und Laurentius ursprünglich zum Arbeitszimmer des Papstes bestimmt war und als solches ausgemalt wurde. Dem Zeitgeschmack folgend, hatte Nikolaus V. solche Porträts erwartet und verlangt.

Vergleicht man drei von Fra Angelico gemalte Bilder einer Predigt, so tritt sein Entwicklungsgang klar hervor. Das erste finden

wir in der Predella des wohl während der ersten Periode, spätestens während der zweiten zu Fiesole gemalten Altarbildes von Perugia. Dort erklärt ein Bischof die Worte des Herrn: „Verkaufe alles. Gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben." Die Kanzel ist neben der Fassade einer Kirche in einer Straße aufgestellt. Vor ihr sitzen sechs Frauen, und zwar so, daß man von vier derselben nur den Rücken erblickt, von zweien einen kleinen Teil des Antlitzes. Hinter ihnen stehen zwei Männer bei dem jugendlichen hl. Nikolaus, den der Redner bewegen wird, sein Vermögen unter die Armen zu verteilen. Die Form der Gebäude rings um den Platz, auf welchem die Predigt gehalten wird, zeigt zwar den Versuch, mit den Bestrebungen der zeitgenössischen Architekten Schritt zu halten, verrät jedoch die Hand eines in der Baukunst noch unerfahrenen Anfängers, der vielerlei Gliederungen verwendet, ohne den großen Linien die Herrschaft zu verleihen.

In der Predella des berühmten, zu Fiesole vollendeten Triptychons der Flachshändler ist, der damaligen Richtung des Meisters entsprechend, die Zahl der Zuhörer gesteigert und die Kanzel des hl. Petrus frei auf einem großen, von viel bedeutenderen Gebäuden eingefaßten Platz aufgestellt. Vor dem Prediger sitzen jetzt acht Frauen auf dem Boden. Nur drei wenden dem Beschauer den Rücken zu; die übrigen zeigen die rechte oder linke Seite oder sind ganz von vorne aus sichtbar. Zur Rechten wie zur Linken stehen Männer beim hl. Markus, welcher die Lehren des Apostelfürsten aufschreibt. Wie dieses Bild in allem das an erster Stelle genannte überbietet, so wird es weit übertroffen durch die im Vatikan dargestellte Predigt des hl. Stephanus. Der heilige Diakon steht nicht auf einem die halbe Gestalt des Redners verdeckenden Predigtstuhl, sondern ist in voller Figur sichtbar, weil er sich vor die Türe einer Kirche hinstellte. Er macht einen viel sprechenderen Gestus als jene beiden ersten Prediger. Vor ihm sitzen sechzehn Frauen. Nur eine ist in der Rückenansicht gegeben, die übrigen erscheinen in den verschiedensten Haltungen; eine hat sogar ihr Söhnchen bei sich und bestrebt sich, es ruhig zu halten. Sechs Männer stehen in dem durch zwei bedeutende Paläste gebildeten Hintergrunde.

Es wäre leicht, an den Bildern des Gerichtes, dessen letztes und bestes, wohl zu Rom entstandenes, jetzt in Berlin hängt, an den Darstellungen der Verkündigung und der Anbetung der Könige, besonders an den Madonnenbildern die fortschreitende Entwicklung des Meisters darzulegen. Doch würde dieses ohne Hilfe von Abbildungen ermüden und zu weitläufig werden.

Durch die unleugbare Tatsache, daß Fra Angelico sich stets sittlich und künstlerisch vervollkommnete, keineswegs zu Rom als gebrochener Greis arbeitete, werden die Versuche hinfällig, ihm die besten zu Orvieto und Rom gemalten Figuren abzusprechen, um sie dem Benozzo Gozzoli zuzuschreiben. Der zu diesem Behufe aufgestellte Beweisgang läßt sich also zusammenfassen:

In den Gemälden der vatikanischen Kapelle finden sich treffliche Einzelheiten, für die sich in den zu Florenz, Fiesole und Cortona ausgeführten Bildern des Meisters etwas Ähnliches nicht aufweisen läßt.

Ähnliche Einzelheiten trifft man dagegen in Bildern des Benozzo Gozzoli.

Also hat letzterer jene in Frage stehenden Teile der vatikanischen Fresken gemalt.

Douglas weist diese von Wingeroth befürworteten Zersetzungsversuche nicht ohne Geringschätzung und nicht ohne Mißfallen an der in Deutschland beliebten Kunstkritik ab. Sein Gegenbeweis lautet:

Stetig hat Fra Angelico sich weitergebildet. Darum finden wir in Rom vortrefflichere Figuren und Kompositionen als in vorhergegangenen Schöpfungen, doch lassen sich die Keime zu den Fortschritten in früheren zu Cortona, Fiesole und Florenz vollendeten Werken deutlich nachweisen.

Daß Benozzo viele Anklänge an Arbeiten seines Meisters bietet, kann nicht auffallen, weil er ihn eben nachahmte. Er zog als dankbarer und gelehriger Schüler Nutzen aus den Vorarbeiten seines Lehrers, hat ihn jedoch wegen seines geringeren Talentes niemals erreicht, geschweige denn überboten.

Man muß also den Versuch abweisen, ihm die besten Einzelheiten der vatikanischen Fresken zuzusprechen, darf ihn nur als Gehilfen behandeln, der in diesen Fresken ganz gute Sachen zweiten Ranges unter Fra Giovannis Anleitung gemalt hat, wie bis dahin von den besten Kennern behauptet worden ist.

Bei Beantwortung der Frage, inwieweit Benozzo seinen Lehrer unterstützt habe, kommt es besonders darauf an, die bis dahin nicht genugsam betonte Tatsache, daß Fra Giovanni sich bis zu seiner Übersiedelung nach Rom rastlos weitergebildet hat, festzuhalten. Sie verdient darum noch eingehender erläutert zu werden.

Weil im 15. Jahrhundert zu Florenz und Rom die Architekten eine so hervorragende Rolle spielten, daß selbst Michelangelo und Raffael glaubten, als Baumeister auftreten zu müssen, konnte Fra Giovanni der damaligen

Entfaltung neuer Bauformen nicht teilnahmslos gegenüberstehen. In seinem zu Fiesole gemalten, jetzt im Louvre zu Paris hängenden Bilde der Krönung Marias läßt er den Herrn unter einem gotischen, auf gewundenen Säulen ruhenden Baldachin thronen. In diesem Baldachin aber ahmte er einen 1390 entstandenen nach, unter dem zu Florenz an der schönen Kapelle Orsanmichele (Sankt Michael im Garten) die Gottesmutter mit ihrem Kinde thront. Sein Pariser Bild hat er dann für die Dominikanerkirche Sta Maria Novella zu Florenz unter Beihilfe eines Schülers in einer kleinen Reliquientafel bedeutend vereinfacht und verkleinert. Bei dieser Umarbeitung wandelte er den großen und reichen gotischen Baldachin in einen sehr einfachen in Renaissanceformen gehaltenen um.

Einen weit reicheren Renaissancebaldachin fügte er in das für Cortona gemalte Bild ein, worin Maria zwischen Engeln und Heiligen thront. Doch vermochte er in dessen Aufbau die Anhänglichkeit an die ererbten Formen der italienischen Gotik nicht ganz zu überwinden, indem er neben der Gottesmutter noch gewundene Säulen aufsteigen läßt. Eine starke Anlehnung an die neue Geschmacksrichtung liegt aber darin, daß der Architrav mit Girlanden besetzt ist. Ähnliche Girlanden sind in der von Angelico für Perugia gemalten Altartafel nicht nur zur Verzierung des Thrones der Gottesmutter, sondern auch in den Architraven verschiedener Gebäude der Predellenbildchen verwendet.

Alle gotischen Formen sind abgestreift in der zu Fiesole für das Kloster Annalena entstandenen Altartafel. Der Meister verwendet in ihr die neuen, zu Florenz so sehr bevorzugten Formen nicht ohne sichtliches Behagen und in einem gewissen Übermaß, weil auch er von der Mode hingerissen wird.

In der zu Florenz nicht vor 1439 gemalten Altartafel für die Kirche von S. Marco hat Angelico sein bestes Können aufgewendet, und wohl mit Hilfe seines Freundes, des Architekten Michelozzo, alles besser abgewogen und den Architrav auf gut gebildete Pfeiler gestützt. Im großen Freskenbilde des oberen Klosterganges von S. Marco, in dem Maria zwischen acht Heiligen thront, wurde die Architektur des Baldachins noch feiner abgewogen und nach den Seiten hin fortgesetzt. Am reichsten und vornehmsten ist die Nische mit ihrer Rückwand im Vatikan entwickelt in dem Bilde, worin der hl. Laurentius vor den Kaiser Decius geführt wird. Sie ist so gut gezeichnet, daß kaum bezweifelt werden kann, hervorragende päpstliche Architekten hätten dem Maler mit Rat und Tat zur Seite ge-

standen und mit ihm die alten Monumente der Cäsaren studiert, um dem Geschmacke des baulustigen Papstes Nikolaus auch durch gemalte Architekturen zu entsprechen.

Bereits in dem jetzt im Besitz der Galerie zu Madrid befindlichen Bilde der Verkündigung hat der Frate die äußere Seite der Halle, in welcher Gabriel zu Maria hintritt, mit zwei runden, aufgelegten Scheiben verziert. Vertiefte Medaillons, aus denen sich oft ein Brustbild heraushebt, waren in Italien bereits im 14. Jahrhundert beliebt. Solche Zierscheiben aber soll erst Brunelleschi in Nachahmung des Vestatempels von Tivoli zur Belebung seiner Architrave verwendet haben. Beachtenswert sind auch in Angelicos Bildern ionische Kapitäle, weil das erste ionische Kapitäl zu Florenz uns in jenem Tabernakel der genannten Kirche Orsanmichele entgegentritt, worin die Figur des hl. Thomas steht, der seine Rechte in Jesu Seitenwunde legt. Es soll 1425 vollendet worden sein, und zwar nach einigen von Michelozzo, Angelicos Freund, dem Baumeister des Klosters und der Kirche S. Marco.

Diese Tatsachen zeigen, daß Fra Giovanni die Leistungen der berühmten Baumeister seiner Zeit sehr aufmerksam beachtet hat. Wenn er in ihren Werken Neues fand, das gefiel, fügte er es auch, soweit es dem Zwecke entsprach, in seine Bilder ein, ohne jedoch hierin zu weit zu gehen. Nie hat er aber gleich andern Malern jener Zeit Bilder mit Kleinigkeiten überladen; denn im Maßhalten lag ein großer Teil seiner Verdienste.

Es wird nun berechtigt sein, Gemälde, worin die Formen der Renaissance besser verstanden und richtiger wiedergegeben sind, später anzusetzen als andere, in denen sie noch unbeholfen verwendet werden, weil z. B. der Umfang der Säulen zu dünn, also der Aufbau nicht standfest erscheint. Dagegen scheint die Behauptung unannehmbar, alle Bilder, in denen Renaissanceformen auftreten, seien später als jene, worin sich noch gotische Anlagen zeigen, Angelico habe also plötzlich mit der Gotik gebrochen und sich der Renaissance ausnahmslos hingegeben. Ist doch z. B. die zweite Altartafel von Cortona mit ihren fünf Spitzbogen und ihren drei aus Kreisteilen gebildeten Aufsätzen noch ganz gotisch. Trotzdem thront in ihrer Mitte die Gottesmutter vor einer Renaissancenische. Ebenso hat das Reliquiar, worin Marias Krönung dargestellt ist, einen gotischen Rahmen, aber einen Renaissancebaldachin.

Wie nicht alle Bilder mit Verwendung gotischer Formen älter sein müssen als jene, worin der Stil der Renaissance sämtliche Bauteile beherrscht,

so wird man auch vorsichtig sein müssen bei Datierung jener mit Girlanden oder Scheiben besetzten Architrave oder der Säulen mit ionischen Volutenkapitälen. Wenn wir heute zu Florenz keine solchen Kapitäle oder Architrave vor 1425 nachzuweisen vermögen, dürfen wir doch nicht mit Sicherheit behaupten, Fra Angelico habe vor jenem Jahre solche nicht gesehen, also nicht nachgeahmt. Konnten doch Architekten, beispielsweise Michelozzo, im freundschaftlichen Verkehr dem Maler Skizzenbücher zeigen und ihm erlauben oder ihn sogar veranlassen, deren Motive für Bilder zu verwenden, ehe sie selbst diese Motive an Bauentwürfen verwerteten und wirklich ausführten. Masolino malte in den 1428 vollendeten Fresken zu Castiglione bei Mailand nicht nur Kapitäle mit Voluten, die den ionischen gleichen, sondern verzierte auch Architrave mit reichen, von Putten getragenen Girlanden. Solche Putten mit Girlanden hat Jacopo della Quercia bereits 1409 am Grabmal der Ilaria del Caretto im Dome zu Lucca auf die architravartig gebildeten Seitenflächen gestellt. Putten mit solchen Girlanden werden aber doch später anzusetzen sein als Girlanden allein. Solche Girlanden fanden Maler wie Bildhauer an vielen antiken Denkmälern Italiens. Wenn einmal Nachahmung des Altertums auf der Tagesordnung stand, dann konnten diese und jene unabhängig voneinander Architrave mit Girlanden auf ionische Säulen legen, weil ihnen solche Gebilde bei klassischen Denkmälern häufig entgegentraten.

Im Bilde der Pariser Krönung, worin der gotische Baldachin vorkommt, ist Angelicos Komposition noch durch Dreiecke bestimmt, deren Seiten auf die Stellung der Figuren und die Lage der Köpfe von maßgebendem Einflusse sind. Schon in der Krönung der Uffizien, einer bedeutend verbesserten Wiederholung der Pariser, geben dagegen größere und kleinere konzentrische Kreise die Leitlinien. Kreise bestimmen auch die Anlage der Krönung in einer Zelle von S. Marco sowie anderer Bilder. Sie scheint er in späteren Zeiten beim Aufbau der Komposition lieber verwendet zu haben als Dreiecke.

Wie sich in der Komposition und in der Wiedergabe der Architekturen ein Fortschreiten kundtut, so auch in der Behandlung der Landschaft. Fra Angelico ist nach Douglas und nach Guthmann, der „die Landschaftsmalerei der toskanischen und umbrischen Kunst von Giotto bis Raffael“ in einem lehrreichen Buche jüngst darstellte, der erste, welcher in seinen Bildern wirkliche Landschaften wiedergab, der erste, welcher in seinen Gemälden die Madonna in eine Landschaft setzte. Er hat demnach die Bahn er-

öffnet, bei deren Weiterbau Lionardo und Raffael ihre lieblichsten Werke schufen. Bereits in dem Untersatz seines ersten Bildes, der Verkündigung, hat Angelico zu Cortona bei der oben erwähnten Heimsuchung die Umgegend jener Stadt mit dem Trasimenischen See geschildert. Später hat er dieselbe Gegend im Zyklus der Annunziata bei der Kreuzigung im Hintergrunde wiederholt.

Wer mit Verständnis die Reihe seiner Bilder durchgeht, freut sich, in einer der Tafeln von Cortona, wo die Pflege der Rosen mit großer Liebe besorgt wurde, zu sehen, wie Engel der Gottesmutter, der geistigen Rose, Rosen darbieten. Im Altarbilde von Perugia halten zwei Engel Körbchen mit Rosen und stehen drei Vasen mit solchen Blumen vor dem Throne. In vielen Bildern hat Fra Giovanni den Vordergrund als Gartenbeet behandelt, worin allerlei Blumen und Blüten ihre Farbenpracht entfalten, in andern erheben sich im Hintergrund vielerlei Bäume mit einer für jene Zeit beachtenswerten Naturwahrheit. Hinter ihren Wipfeln aber schweift der Blick über Berg und Tal in weite Ferne, worin bereits die Luftperspektive mit ihren feinen, dämmerungsreichen Tönen nicht ohne Erfolg angedeutet wird.

Die Werke des engelgleichen Malers, des Ordensbruders des Engels der Schule, erstrahlen immer heller im Lichte der Wahrheit. Er setzte seinen Fuß immer fester auf diese Erde, beobachtete mehr und mehr die leblose Natur und gab sie immer richtiger in seinen Bildern wieder. Tiefer und tiefer ergründete er das Treiben der Menschen, ihr Auftreten schilderte er immer lebenswahrer. Er drang ein in ihre Herzen. Lange Lebenserfahrung hatte ihm gezeigt, daß der Jubel jugendlicher Begeisterung nicht ausreicht, daß hier auf Erden das Kreuz keinem fehlt und daß man seinen geprüften, leidenden Mitmenschen durch Werke geistiger und leiblicher Barmherzigkeit helfen soll. Am Abende seines Lebens konnte er sagen, was seine Grabschrift noch heute zu Rom wiederholt:

„Nicht sei's mir zum Ruhm, daß ich war wie ein anderer Apelles,
Sondern, daß ich allen Gewinn, Christe, den deinigen gab;
Denn andere Werke gelten der Erde, andere dem Himmel."

Was ist Fra Giovanni gewesen? War er ein großer Maler, ein anderer Apelles, der zufälligerweise bei seinen Ordensbrüdern als Seliger gilt, oder war er ein wahrer Christ, der als Maler Gott dienen wollte aus ganzer Seele und mit allen seinen Kräften? Welchem Umstande verdankt er seinen bleibenden Ruhm? Gewiß würde er in der Kunstgeschichte

eine Stelle weder einnehmen noch verdienen, wenn er kein großer Künstler gewesen wäre. Ein großer Künstler wird man aber nicht durch Talent und Genie allein, nicht durch Gottes Gnade ohne Mitwirkung, sondern nur dann, wenn man an seiner Fortbildung stetig arbeitet, sein Talent entwickelt. Angelico mußte auf seine Zeitgenossen hinschauen, mußte alle Fortschritte der damaligen Kunstübung kennen lernen und verwerten, um in seinem hoch entwickelten Jahrhundert Tüchtiges leisten zu können. So wenig jemand als Gelehrter auf die Welt kommt, ebensowenig wird jemand ohne Übung zum Meister, ja noch weniger; denn manche sind ohne viele Studien geistreiche Schriftsteller, sogar tiefe Theologen geworden, keiner aber vermochte eine hervorragende Stellung als Künstler ohne viel Anstrengung zu erklimmen, weil die Kunstübung mannigfache Schulung der Hand und des Auges voraussetzt.

Le style c'est l'homme. Das Werk ist ein Spiegelbild des Meisters, das Gemälde ebenso ein Kind seiner Zeit als seines Malers. Angelico legte seine Seele gleichsam in seine Bilder hinein. Die Vorzüge dieser heiligen Seele treten aus seinen Fresken und Tafeln uns entgegen, das Können eines großen Künstlers und die Anmutungen eines engelreinen Gemütes. Andere Künstler, die vor oder mit, besonders aber nach ihm wirkten, stehen in der Technik, in der Wiedergabe irdischer Schönheit und natürlicher Wahrheit zweifelsohne höher. Welcher aber hat die übernatürliche Wahrheit und die Schönheit des Christentums so tief erfaßt, so glücklich versinnbildet? Nach höherer Schönheit und Wahrheit sehnen sich christliche Herzen, darum freuen sie sich der Werke dieses Meisters von Fiesole.

Daß von ebendenselben Malereien unchristlich gesinnte Kritiker sich „angeekelt“ fühlen, daß sie dieselben als widerwärtig, hohl und phrasenhaft bezeichnen, ist leicht erklärlich. Wer dem Kern und den Tatsachen, den Segnungen und Freuden der christlichen Offenbarung ablehnend gegenübersteht, kann sich unmöglich mit Angelicos Werken befreunden. Ihn werden sie um so mehr abstoßen, je einladender und freundlicher die äußere Form ihm entgegentritt, deren Inhalt er anzunehmen nicht gewillt ist. Schönheit der äußeren Formen kann auf die Dauer bei einem denkenden Menschen nicht über den unsympathischen Kern hinwegtäuschen.

Kunstgelehrte oder Kulturforscher, welche in hochmoderner Anschauungsweise das katholische Christentum des Mittelalters ebenso wie das Heidentum als beachtungswerte Entwicklungsstufe im stetigen Fortschritt der Menschheit ansehen, finden keine Schwierigkeit, Angelico zu bewundern.

Sie gehen hin vor ein griechisches Marmorwerk, mag es einen Jupiter darstellen oder eine Venus, denken sich hinein in die Mythologie feingebildeter Griechen und freuen sich des Meisterwerkes. Dann stellen sie sich zu Florenz in denselben Uffizien hin vor Angelicos farbenreiches, zart ausgeführtes, lebensvolles Bild der Krönung Marias und bewundern diesen Maler, weil er in so poetischen Zügen das von Christus ausgehende Licht der himmlischen Sonne schildert, welches alle Seligen erleuchtet und verklärt, darum von ihnen musizierend, singend und betend, sogar in fröhlichem Reigentanz gefeiert wird.

Die Beleuchtung gibt irdischen Dingen ihren Wert. Wo sie fehlt, herrscht finstere Nacht. Licht verklärt die Dinge, wenn es am Morgen aufsteigt; es läßt sie verschwinden, wenn die Sonne am Abend untergeht. Anderes Licht leuchtet in den modernen Gebieten der Kunst, anderes ergießt sich über Malereien, worin der Geist christlicher Offenbarung sich lebenskräftig erweist. Für die vom Flusse der neuesten Strömungen getragenen Kenner ist die Kunst zur Archäologie und Geschichtswissenschaft geworden. Mit Aufwand staunenswerten Scharfsinnes und eingehender Geschichtsforschung vermögen sie zu bestimmen, wann und wo ein Kunstgegenstand entstand, von wem er verfertigt wurde, welche Stellung er in der Entwicklung einnimmt, wer ihn in Auftrag gab und wie er sich erhalten hat. Ob und inwieweit er den ewig gültigen Regeln einer gesunden Ästhetik entspricht, wird oft gar nicht in den Kreis hochwissenschaftlicher Kunstforschung hineingezogen. Ein interessantes, eigenartiges Stück erscheint weit wichtiger als viele schönere, weil diese in der Reihe der stammverwandten Leistungen „nur neue Nummern“ bilden.

Gläubige Christen halten daran fest, auch die Kunst sei eines der vielen Mittel zur Förderung der Ehre Gottes und des übernatürlichen Heiles unsterblicher Seelen. Ihnen ist der Maler von Fiesole als heiligmäßiger Bettelmönch, als Sohn des Ordens des hl. Dominikus, und zwar eines die strengere Richtung vertretenden Zweiges dieses Ordens, so lieb und wert, weil er nicht nur in Wort und Werk ein Prediger ewiger Wahrheit war, sondern diese Wahrheit in so schöner, gewinnender Weise dem Auge versinnbildete, dem Herzen nahe brachte. Ihnen erscheint er nicht sowohl als letzter Ausläufer des Mittelalters oder als Bahnbrecher neuerer Zeiten, sondern als ein frommer Italiener, wenn man will, als ein Vertreter der Mystik des 15. Jahrhunderts, der als Maler eintritt für die trotz des Laufes der Weltgeschichte unwandelbaren Ideen der christ-

lichen Offenbarung auf dem Gebiete der schönen Künste. Freilich muß jeder, der den Fra Giovanni so bewertet, sich frei halten von der einseitigen, etwas kindischen Auffassung jener Kunstfreunde, welche die zwölf Engel des Triptychon der Flachshändler als seine beachtenswertesten Erzeugnisse behandeln. Sie sind hübsche, ansprechende Gestalten, aber nicht einmal so gut wie die Engel auf dem Bilde der Krönung zu Paris oder auf dem noch besseren in den Uffizien zu Florenz. Sind sie nicht vom Maler als Nebenfiguren gedacht und ausgeführt? Wer Angelicos Geist und Vorzüge wirklich erkennen will, muß sich in seine Fresken in S. Marco zu Florenz und im Vatikan zu Rom vertiefen, gerade so wie man Raffaels Größe erst nach Würdigung seiner Wandmalerei im Palaste der Päpste gebührend zu achten lernt.

Die neuere Kunstforschung verdient warmen Dank dafür, daß sie klargestellt hat, Angelicos erste Werke seien trotz ihrer lieblichen Anmut nicht seine höchsten Leistungen, erst zu Florenz und Rom, also in den beiden letzten Jahrzehnten seines Lebens, habe sein Talent sich zur vollen Entfaltung erschwungen.

Steph. Beissel S. J.

Wechsel und Wandel in der Handwerkerpolitik.

I.

Kaum für irgend ein anderes Gebiet volkswirtschaftlicher Fragen ist neben der mehr abstrakten sozialrechtlichen die geschichtliche Auffassung, das Verstehen der auftauchenden Probleme in und aus den Zusammenhängen wechselnder Bedingungen und Verhältnisse von so großer Wichtigkeit, als im Bereich der Handwerkerfrage. „Auch das Handwerk", sagt Karl Bücher[1], „ist eine in den Fluß der Geschichte gestellte Erscheinung, deren Entstehen, Bestehen und Gedeihen an bestimmte volkswirtschaftliche Voraussetzungen geknüpft ist." Das wird man im Auge behalten müssen, wenn man in den schwebenden Fragen über Lebensfähigkeit, Lebens-

[1] Die Entstehung der Volkswirtschaft[3] (1901) 179.

bedingungen, Hoffnungen und Aussichten, Schwierigkeiten und Heilmittel für Handwerk und Handwerkerstand zu einem richtigen Urteil und zu praktisch brauchbaren Reformvorschlägen kommen will.

Die geschichtliche Entwicklung des freien, selbständigen, aus dem Verbande der Grundherrschaft losgelösten Handwerks steht in engstem Zusammenhange mit der Stadt- und Zunftgeschichte. Freilich ist die Idee des genossenschaftlichen Zusammenschlusses weder ihrer Herkunft nach ein Stadtkind, noch in ihren formenreichen Verkörperungen an die Stadt ausschließlich gebunden. Der Assoziationstrieb war vielmehr bei den Deutschen von jeher und zu allen Zeiten wirksam. Niemals und nirgends aber hat die Assoziation eine so tief- und weitgreifende Bedeutung erlangt, wie für Stadt und Gewerbe im deutschen Mittelalter.

„Unsere Vorfahren sind nicht Toren gewesen. Die Gilden sind zu dem Zwecke erfunden worden, daß jeder durch sie sein tägliches Brot verdiene und niemand ins Handwerk des andern übergreife. So wird die Welt ihr Elend los, und jeder kann seinen Unterhalt finden." Mit diesem, der sog. „Reformation Kaiser Sigmunds" (1438) entnommenen Satze beginnt Georg Adler[1] seine lehrreiche Abhandlung über die städtische Handwerkerpolitik im Mittelalter. In der Tat, ein erstrebenswertes Ziel: daß die Welt ihr Elend los werde und jeder nach Verdienst seinen Unterhalt finde. Ohne Zweifel wird auch in unsern Tagen ein lebenskräftiger Zusammenschluß von Berufsgenossen der Annäherung an diesen idealen Zustand dienen können. Aber der Wirtschaftstheoretiker darf nicht vergessen, daß Ideale kaum je sich vollkommen verwirklichen. Die Wirtschaftsgeschichte belehrt ihn überdies, wie alle soziale Formen in ihrem Entstehen, Wachstum, Vergehen, nicht bloß durch Wollen und Wünschen der Beteiligten, sondern wenigstens ebensosehr durch äußere Verhältnisse und deren Wechsel bedingt sind. Daher die großen Wandlungen, welche die deutschen Zünfte im Laufe der Zeit erfuhren. Man kann sie nur verstehen, wenn man die historische Entwicklung verfolgt und beständig im Auge behält. „Die verschiedenen Urteile über die Zünfte sind eben darauf zurückzuführen, daß ein jeder ein anderes Stadium im Auge hat. Die modernen Handwerker, welche sich nach der Zunftorganisation zurücksehnen, denken dabei an die Blütezeit der Zünfte Ende des Mittelalters (im 14. und 15. bis in das 16. Jahrhundert hinein).

[1] Über die Epochen der deutschen Handwerkerpolitik (1903) 1.

Alle diejenigen, welche das Zunftwesen bekämpfen, haben den Zustand im Auge, der hier am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts vorhanden war." [1] Beide Urteile sind einseitig. Doch ist die bedingungslose Verwerfung zweifelsohne viel einseitiger und ungerechter als ein noch so hoch greifendes Lob. Die Zunftorganisation hat ja in der Tat das deutsche Gewerbewesen zu einer ganz außerordentlichen Blüte erhoben; durch sie wurde das große volkswirtschaftliche Problem der Schaffung und Erhaltung eines breiten Mittelstandes, wie nie zuvor und niemals später, gelöst. Wer aber heute von einer gewerblichen Berufsorganisation genau dieselbe kraftvolle Lebensbetätigung, die gleichen glänzenden Erfolge fordern wollte, der dürfte sich nicht darauf beschränken, die Zunft in ihrer vollen mittelalterlichen Eigenart und ausgestattet mit denselben rechtlichen Befugnissen wiederherzustellen, er müßte dazu noch — und das ist die Hauptsache — das gleiche natürliche, wirtschaftliche und politische Milieu hervorzaubern. Vermag er das nicht, kann er die geschichtliche Entwicklung nicht um ein halbes Jahrtausend zurückschrauben, so darf er zwar immer noch viele schöne Früchte von den beruflichen Verbänden erwarten, nicht aber die Erneuerung jener Glanzperiode des Handwerks, wie sie dem deutschen Mittelalter — und nur ihm — eigentümlich war.

In diesem Zusammenhange ergibt sich nun von selbst die Frage: Welches waren denn die besondern Ursachen oder Bedingungen für die überaus segensreiche Wirksamkeit der alten Zunftorganisation?

Wenn man mit Recht das Zunftzeitalter als das großartigste System der Mittelstandspolitik bezeichnet hat [2], so muß alsbald hinzugefügt werden, daß nicht die Zunftorganisation für sich allein Ursache und Träger dieser Politik gewesen ist. Die unter den gegebenen Verhältnissen naturgemäßen Tendenzen der stadtwirtschaftlichen Politik berühren oder decken sich vielmehr mit den Aspirationen des zünftlerisch geeinten, durch die Zahl seiner Vertreter, seinen Einfluß auf die Stadtleitung machtvollen Gewerbes. Erst aus dem Zusammenwirken beider Faktoren: Stadt und Zunft, Zunft und Stadt, erklärt sich die Blüte des mittelalterlichen Handwerks. Alles aber, was diese zielbewußte Politik innerlich oder äußerlich verursachte, bedingte, ermöglichte, muß auch zur Erklärung ihrer Eigenart und ihrer Erfolge herbeigezogen werden. Das ist vor allem nicht bloß der „Stadt-

[1] Conrad, Grundriß zum Studium der politischen Ökonomie II³ (1902) 140.
[2] Schönberg, A. Wagner, G. Adler, v. Below u. v. a.

und Zunftegoismus", sondern mindestens ebensosehr die auf ungebrochener Religionseinheit beruhende Gemeinsamkeit ethischer Grundanschauungen über das (hier auf die Stadtgenossenschaft konzentrierte) Gemeinwohl und eine auch das Wirtschaftsleben beherrschende Gerechtigkeit; dann die äußeren Verhältnisse: der Stand der gewerblichen Technik, der Bevölkerung, die natürlichen Schwierigkeiten und die Unsicherheit des Verkehrs, ganz besonders aber die eigenartigen Zustände im deutschen Staats- und Volksleben, vermöge deren die Ausbildung einer weitgehenden politischen und wirtschaftlichen Unabhängigkeit für die einzelne Stadt ermöglicht wurde.

Beginnen wir mit dem letzten Punkte; denn vor allem gerade „aus der wirtschaftlichen wie politischen Selbständigkeit und Abgeschlossenheit der Städte erklärt sich auch die Möglichkeit und Durchführbarkeit der von der heutigen so völlig verschiedenen wirtschaftlichen Politik der Stadtobrigkeit" [1].

Hatte die staatliche Zentralgewalt einer fortschreitenden Verselbständigung der Grundherren kein wirksames Hindernis in den Weg zu legen vermocht, so konnte sie ebensowenig den machtvoll aufblühenden Stadtgemeinden die von diesen erstrebte Autonomie in Ordnung und Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten vorenthalten. Allerdings haben die deutschen Städte nicht die gleiche politische Machtfülle erlangt, wie die ober- und mittelitalienischen Stadtstaaten. Diese übten die sämtlichen landesherrlichen Rechte über ein viel größeres Territorium aus; sie erwiesen sich stark und mächtig genug, in der Überwindung des Lehnswesens eine hochbedeutsame innerpolitische Aufgabe zu lösen, deren Bewältigung den deutschen Landesherren erst viel später gelingen sollte. Immerhin haben die deutschen Städte, wenn auch nicht die volle, so doch eine weitgehende politische Selbständigkeit gewonnen und in der Zeit vom 12. Jahrhundert bis Ende des Mittelalters zu bewahren gewußt. Insbesondere lag, was heute Wesen und Kern der staatlichen „Verwaltung" bildet, und damit die Pflege der materiellen, wirtschaftlichen Interessen ganz in der Hand der städtischen Obrigkeit. „Jede Stadt bildete mit ihrer ‚Landschaft' (etwa 2 bis 8 Quadratmeilen im Umkreis) eine autonome Wirtschaftseinheit, innerhalb deren sich der ganze Kreislauf des ökonomischen Lebens nach eigener Norm selbständig vollzog." [2] Die Städte hatten ihren Markt und ihr Marktrecht (Burgrecht, Stadtrecht), ihr besonderes Maß und Gewicht [3], ihre eigene Münze, ihre eigenen Erwerbsquellen, die sie nach

[1] Schönberg, Zur wirtschaftlichen Bedeutung des deutschen Zunftwesens im Mittelalter. Jahrbücher der Nationalökonomie IX (1867) 14 ff.

[2] Bücher, Die Entstehung der Volkswirtschaft [3] 148.

[3] Tatsächlich bestand eine große lokale Verschiedenheit in Bezug auf Maß und Gewicht. Die Rechtsfrage der Kompetenz für diese Sache (ob Staat oder Gemeinde) bleibt hier außer Betracht. Vgl. Below, Über Theorien der wirtschaftlichen Entwicklung der Völker, in Histor. Zeitschr. LXXXVI (1901) 41 nebst Anm.

außen nachdrücklich verteidigten. Mag auch die volle Gerichtsgewalt nur ausnahmsweise in den Besitz der Städte übergegangen sein, regelmäßig stand ihnen doch die Mitwirkung bei Bestellung der Gerichtspersonen zu. Vor allem aber sorgten sie selbst für die Durchführung ihrer eigenen hochbedeutsamen wirtschafts- und sozialpolitischen Gesetzgebung.

Man würde gleichwohl die wirtschaftliche Selbständigkeit und Abgeschlossenheit der Städte kaum verstehen können, wenn nicht noch in andern, natürlichen und geschichtlichen Verhältnissen eine weitere Erklärung geboten wäre. „Der unendlich dürftige Zustand des öffentlichen Verkehrs“, sagt Bruno Hildebrand [1], „schloß jede, auch die kleinste Stadt mit den sie zunächst umschließenden paar Meilen zu einem industriellen und kommerziellen Gebiete ab, in dem man wenigstens den notwendigsten Bedürfnissen selbst zu genügen suchte.“ Schmoller fügt als weiteren Grund der Abschließung hinzu: „das schwache Gefühl gemeinsamer Interessen“. Er sagt [2]: „Der Verkehr war noch zu gering und das Gefühl gemeinsamer Interessen viel zu schwach, um nicht eine städtische Politik zu rechtfertigen, die nur an sich dachte, jeden Nichtbürger als Fremden benachteiligte, in einer nach allen Seiten gleichmäßig entwickelten Stadtwirtschaft ihr Hauptziel sah.“ Das größere Gewicht dürfte doch wohl auf die Mangelhaftigkeit der Kommunikationsverhältnisse gelegt werden müssen. Wo es nur wenige Transportstraßen gab, die an Beschaffenheit und Sicherheit überdies noch viel zu wünschen übrig ließen, da konnte der Verkehr mit der Außenwelt sich nur in sehr engen Grenzen — beschränkt auf bestimmte Markttage — entwickeln und bewegen, da mußte die Produktion einen überwiegend lokalen Charakter bewahren, da darf es nicht auffallen, wenn jede Stadt „ein besonderer in sich abgeschlossener Wirtschaftsorganismus wurde, der in sich selbst nach seinen besondern Verhältnissen die Produktion, die Verteilung und Konsumtion der Güter, die Preise und den Absatz regelte“ [3].

Der Grundsatz der „wirtschaftlichen Selbsterhaltung des isolierten Stadtgebietes“, auf dem, wie Borgius bemerkt [4], die Stadtwirtschaft beruhte, wäre aber alsbald an den brutalen Forderungen ungestillter Bedürfnisse zerschellt, wenn in dem beschränkten Territorium eine Bevölkerung sich hätte selbst genügen müssen, die an Zahl mit der unserer heutigen Großstädte irgendwie in Vergleich käme. Wir besitzen durch neuere Forschungen zuverlässigere Schätzungen der städtischen Bevölkerungszahl wenigstens für die Zeit des 15. und 16. Jahrhunderts. Danach wird die Bevölkerung Basels (für das 15. Jahrhundert) auf etwa 10 000 Einwohner (Schönberg), von Frankfurt a. M. auf ungefähr 8000 (Bücher), Nürnbergs (Hegel) und Straßburgs (Eheberg) auf ca 20 000 geschätzt. Kölns

[1] Jahrbücher VII (1866) 85: Zur Geschichte der deutschen Wollenindustrie.

[2] Die Straßburger Tucher- und Weberzunft (1879) 364 f.

[3] Schönberg, Zur wirtschaftlichen Bedeutung des deutschen Zunftwesens im Mittelalter. Jahrbücher der Nationalökonomie IX (1867) 14 ff.

[4] Archiv für soziale Gesetzgebung XIII (1899) 43: Wandlungen im modernen Detailhandel.

Bevölkerung belief sich nach der Mitte des 16. Jahrhunderts auf etwa 37 000 Einwohner. Darf man nun als sicher annehmen, daß die Bürgerschaft in den ersten Jahrhunderten des Städtewesens an Zahl noch um ein Beträchtliches geringer war, so kann es allerdings begreiflich scheinen, wie die Städte in ihrer relativen Abgeschlossenheit lange Zeit hindurch sich selbst genügen konnten. Viele Handwerker bestellten nebenbei noch ihren Acker, die meisten Bürger hielten etwas Vieh. Und wenn auch nicht der ganze erzeugte Rohstoff und alles Korn innerhalb der städtischen Bannmeile verbraucht wurden, der in der Nachbarschaft der Stadt sitzende Bauer war doch gezwungen, vorerst den städtischen Markt zu versorgen, wie er jederzeit in der Stadt Befriedigung seines Begehrens nach den Erzeugnissen gewerblicher Produktion suchen mußte und finden konnte. Zur Vervollständigung des Bildes gehört überdies die Rolle, welche damals schon dem interlokalen Verkehr zufiel. Mochte der Handel vom Ausland zum Inland und innerhalb Deutschlands in relativ engen Grenzen sich halten, auf keiner Stufe war er völlig ausgeschlossen[1]. An bestimmten Markttagen konnten die städtischen Konsumenten sich mit auswärtigen Produkten versorgen. Gewürze und Südfrüchte, getrocknete und gesalzene Fische, Salz, Waid, Pelze, feine Tücher, Seiden- und Barchentstoffe, auch gröberes Zeug, für die norddeutschen Städte Weine, sonst noch Bier, ferner mancherlei Waldprodukte, Holz, Pottasche, Teer, Pech usw.: das alles brachte der Handel in die Stadt. Auch Getreide, Wolle waren dem interlokalen Verkehr keineswegs gänzlich entzogen; Metallwaren, Waffen gehörten ebenfalls seit langem zu den Gegenständen desselben[2].

Eines jedoch wurde freilich dem Handel in damaliger Zeit niemals gestattet: den einheimischen unmittelbar produktiven Berufen rücksichtslos die Lebensadern zu unterbinden. Der Schutz gegen Vernichtung durch auswärtige Konkurrenz, das war eine, in den Augen der städtischen Bürgerschaft, so wertvolle Frucht ihrer relativen wirtschaftlichen Abgeschlossenheit, daß man sie späterhin, als die natürlichen Schranken des Verkehrs sich minderten, Handel und Gewerbe sich reicher entfalteten, die Zahl der Bevölkerung wuchs, doch noch solange als möglich, durch künstliche Mittel der stadtwirtschaftlichen Politik und des städtischen Rechts zu bewahren suchte. Hierhin gehört vor allem das sog. „Gästerecht", das fremden Kaufleuten (Gästen) die Möglichkeit, Geschäfte in der Stadt zu machen, nach Zeit und Umfang beschränkte durch Verbot des Kleinverkaufs, des Verkaufs bestimmter Waren u. dgl. Das „Stapelrecht", vermöge dessen durch eine Stadt oder deren Nachbarschaft ziehende

[1] Bücher hat nach dem Urteile v. Belows (vgl. Historische Zeitschrift XCI [1903] 439 f) den interlokalen Verkehr zu eng begrenzt. Derselbe bildete ein „konstitutives Element" der mittelalterlichen Wirtschaft. Sombart anderseits geht im Kampfe gegen Büchers Theorie von dem Kundenarbeitscharakter des mittelalterlichen Handwerks zu weit; er übertreibt, wie Below (a. a. O.) nachweist, die Bedeutung des mittelalterlichen Austausches im Fernverkehr (vgl. W. Sombart, Der moderne Kapitalismus I [1902] 99 ff).

[2] Das deutsche Staatsleben vor der Revolution (1845) 133.

Kaufleute sich genötigt sahen, mit ihren Waren in der Stadt Niederlage zu halten, diente dagegen dem Zwecke, den einheimischen Konsumenten und Produzenten günstige Gelegenheiten zur Anschaffung von Waren und Rohstoffen zu sichern. Das „Bannmeilenrecht" sodann umgrenzte noch die gewerbliche Konkurrenz des platten Landes mit der eigentlichen Stadt. Besonders häufig war dem Landvolk das Brauen verboten. „Die Marktrechte, Stapelrechte, Einlagerechte, Bannrechte", sagt Clem. Theod. Perthes[1], „bildeten die wesentlichen Grundlagen für den gleichmäßigen und sichern Verkehr der früheren Zeit, weil und insofern sie rechtliches Anerkenntnis von Verhältnissen waren, die der natürliche Gang des Verkehrs hervorgerufen hatte." Das wird man bei der Beurteilung der bezeichneten Maßregeln vor Augen halten müssen, um in denselben nicht bloß das Erzeugnis einer einseitig egoistischen Politik zu erblicken.

Ähnliches gilt auch von den städtischen Zöllen, über welche Adolf Wagner[2] in maßvoller und gerechter Weise also sich äußert: „Das Binnen- oder Ortszollsystem mit seinen vielen Zollbarrieren im Innern, durch welche Stadt und Land auseinandergerissen und die eine Stadt von der andern getrennt wurde, hat doch auch wohl gewisse Vorteile und selbst eine Art allgemeinwirtschaftlicher und politischer Aufgabe in der damaligen Volkswirtschaft und Kultur und im politischen Leben besessen. Darauf deutet schon der Umstand hin, daß dieses Zollsystem ein Seitenstück zu den früheren Zunft- und Bannrechten und andern Einrichtungen ist. Es war für die Entwicklung der kleinen historisch-politischen Individualitäten, der autonomen Körperschaften der Märkte und Städte gewiß von Belang. Daher darf es so wenig, als das spätere Außen- oder Landeszollsystem, welches eine ähnliche Aufgabe für die Entwicklung selbständiger Volkswirtschaften, Staats- und Volkspersönlichkeiten zu erfüllen hatte, lediglich aus einem spezialwirtschaftlichen Gesichtspunkte beurteilt werden."

Fassen wir das Gesagte noch einmal kurz zusammen[3]. Die mittelalterliche Stadt, die sich selbst administriert, die für sich selbst sorgt, sich selbst genügt, stadtwirtschaftliche Abgeschlossenheit, stadtwirtschaftliche Politik usw., das alles, so fremdartig es für unser modernes Empfinden sein mag, bleibt gleichwohl der geschichtlichen Auffassung durchaus verständlich. Und wer auch vielleicht mit Recht Bedenken trägt, die Stadtwirtschaft nun gerade als das non plus ultra des Glücks und der Weisheit zu preisen, wird dennoch ihre hohe Bedeutung für die gesamte Kulturentwicklung der abendländischen Völker richtig zu werten im stande bleiben. Die durch natürliche Verhältnisse bedingte, später durch künstliche Mittel

[1] Below, Über Theorien der wirtschaftlichen Entwicklung der Völker, in Historische Zeitschrift LXXXVI (1901) 46 f. Vgl. auch dessen Artikel: „Bürger", „Bürgertum" im Handwörterbuch der Staatswissenschaft II 1180 ff.

[2] Art. „Zölle" in Bluntschli und Brater, Deutsches Staatswörterbuch XI (1870!) 343.

[3] Vgl. auch Georg Grupp, Kulturgeschichte des Mittelalters II (1895) 338 ff.

bewahrte relative Abgeschlossenheit aber bildet nicht nur die Voraussetzung, sondern den eigentlichen Kernpunkt der Stadtwirtschaft und stadtwirtschaftlichen Politik. Wenn einzelne Forscher (so Eulenburg) den Mangel an Stetigkeit, das Schwanken von Abschließen und Freiheit als einen durchgreifenden Zug früherer Verkehrspolitik bezeichnet haben, so dürfte doch in den einzelnen Fällen viel seltener die Stimme des Augenblicks entschieden haben, als die kluge Rücksicht auf tatsächlich wechselnde Forderungen der städtischen Wohlfahrt. Möge die persönliche Freiheit für den Menschen einen Selbstwert darstellen, die Freiheit des Verkehrs oder die wirtschaftliche Abgeschlossenheit werden niemals ihrer selbst wegen erstrebt, sondern stets durch das höhere Prinzip des Wohles desjenigen Wirtschaftskörpers beherrscht, der den schwebenden Fragen gegenüber politisch und territorial, geschichtlich und rechtlich als die dadurch berührte, autonome Wirtschaftsgemeinschaft sich darstellt. Kann schon aus diesem Grunde bei den verschiedenen Städten keine bis ins einzelne durchgreifende Übereinstimmung erwartet werden, so vermögen selbst Inkonsequenzen in ein und derselben Stadt — wie sie unzweifelhaft vorkamen — noch keineswegs den Gesamtcharakter der stadtwirtschaftlichen Politik zu beeinträchtigen. Man wird diesbezüglich wohl dem Urteile v. Belows beipflichten können, wenn er sagt[1]: „Die Politik der Städte hat Schwankungen gehabt, wie jede Politik Schwankungen aufweist. In der einen Stadt waren sie stärker als in der andern. Allein im ganzen darf man sagen, daß unter allen Systemen einer Sozial- und Wirtschaftspolitik kaum eines so konsequent und detailliert zugleich ausgebildet worden ist, wie das der Städte des Mittelalters, daß hier, alle lokalen Mannigfaltigkeiten und zeitweiligen Wandlungen mitberücksichtigt, die Idee der Abschließung mit einer in der Weltgeschichte wohl einzig dastehenden Energie verwirklicht worden ist."

Wie das Verhalten der Stadt der nichtstädtischen Außenwelt gegenüber, so sollte auch die Organisation des innerstädtischen Wirtschaftslebens der städtischen Bevölkerung einen ausreichenden Nahrungsspielraum sichern. Das τέλος jeder richtigen Wirtschaftspolitik — das Gemeinwohl des Ganzen — war der Leitstern der stadtwirtschaftlichen Politik. Zweck und Norm aller ihrer Maßnahmen, man mag sie beurteilen, wie man will, blieb das Glück und Gedeihen der autonomen, stadtterritorialen, Gemeinschaft. Daß diese Politik nun in besonderem Grade den gewerblichen Produzenten zum Vorteile gereichte, ja deren Interessen zu fördern als ausgesprochenes Ziel verfolgte, kann durchaus nicht befremden. Die selbständigen Handwerker bildeten tatsächlich in der mittelalterlichen Stadt einen bedeutenden und hervorragenden Bruchteil, etwa die Hälfte

[1] Über Theorien der wirtschaftlichen Entwicklung der Völker, in Historische Zeitschrift LXXXVI (1901) 77.

der erwachsenen männlichen, erwerbstätigen Bevölkerung[1]. Doch wäre es verfehlt, allein aus den Zahlen- und Machtverhältnissen die volle Erklärung für die Ausgestaltung der stadtwirtschaftlichen Politik ableiten oder gar den Vorwurf einer einseitigen Klassen- und Interessenpolitik des dominierenden Standes gegen sie erheben zu wollen. Über dem Einfluß der öffentlichen Meinung auf die Munizipalregierung stand in der Blütezeit der allbekannte Grundsatz, von dem jede „Mittelstandspolitik" ausgeht: daß nämlich — mit Rücksicht auf das Wohlbefinden und Glück eines Gemeinwesens — nicht in dem Reichtum einzelner, sondern in der Erhaltung vieler selbständiger Existenzen bei ihrer Nahrung das erstrebenswerte Ziel einer gesunden Entwicklung zu suchen sei. Das Handwerk stellte damals den für die Stadt in Betracht kommenden Mittelstand dar. Blühte das Handwerk, dann blühte die Stadt. Handwerkerwohl und Stadtwohl deckten sich im weitesten Umfange. Überdies sollte das Wohl des Handwerks gefördert werden nicht isoliert für sich, nicht auf Kosten des Gemeinwohls, sondern stets nur im Zusammenhange mit der Wohlfahrt der gesamten Bürgerschaft. Daher jene der Stadtwirtschaft eigentümliche, sorgfältige Vermittlung zwischen den Interessen der Konsumenten zugleich und der Produzenten. „Indem die Zünfte", sagt Otto Gierke[2], „durch genossenschaftliche Selbstkontrolle, Selbstpolizei und Selbstbeschränkung für das Interesse des konsumierenden Publikums sorgten, förderten sie gleichzeitig das Gemeinwohl und die Ehre der eigenen Arbeit und führten so eine glückliche Harmonie der kollidierenden Interessen herbei, wie sie freilich nur so lange möglich war, als der Gemeinsinn über dem Egoismus, die Ehrliebe über der Gewinnsucht stand." Was hier zum Lobe der Zunft gesagt wird, fällt auf die Wirtschaftspolitik der Städte selbst zurück, die es verstanden, den Ausgleich zwischen Produzenten- und Konsumenteninteressen in gerechter und echt sozialer Weise zu vollziehen, die Produzenten durch Gesetz und Kontrolle anzuhalten de poursuivre leur bien individuel par le moyen du bien general[3].

[1] Vgl. Karl Lamprecht, Zur Sozialstatistik der deutschen Stadt im Mittelalter. Im Archiv für soziale Gesetzgebung I (1888) 485 ff. Adler, Epochen 3.

[2] Das deutsche Genossenschaftsrecht. Bd I: Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft (1868) 388.

[3] Chr. Antoine, La petite Bourgeoisie. Extrait de „l'Association Catholique" (1903) 18. — Die scharfe städtische Kontrolle des Verkehrs diente auch Steuerzwecken.

Gewährte die städtische Politik der Abschließung, der Fernhaltung fremder Konkurrenz, dem zünftigen Handwerk als Ganzem in dem städtischen Territorium ein sicheres Absatzgebiet, so garantierten die zünftigen Gewerbegesetze dem einzelnen Meister die Möglichkeit des tatsächlichen Absatzes seiner Produkte.

Wie immer die Frage nach der geschichtlichen Entstehung der Zunft (ob aus der hofrechtlichen Innung, aus obrigkeitlich geschaffenen Verbänden, oder den alten Schutzgilden oder sonstwie gewillkürten Einungen) entschieden werden mag, für die volkswirtschaftliche Auffassung sind „Zunftorganisation und Zunftgesetzgebung ... Hilfskonstruktionen ..., die vorgenommen werden, um den Bestand des Handwerks zu sichern“[1]. Freilich, nicht bloß „Hilfskonstruktionen“, sondern vor allem Erzeugnis einer im Mittelalter lebendigen und zeugungskräftigen Rechtsidee, die in der Zunftorganisation „das Rechte, Gute, Zweckmäßige“[2] erkennen ließ. Dabei konnten die Zünfte natürlich auch als „Hilfskonstruktionen“ in Geltung treten. Die Existenzfähigkeit des Handwerks wird bedingt durch die Gestaltung der Absatzverhältnisse und diese wiederum durch die Gestaltung des technischen Könnens und der Bevölkerungsverhältnisse. In den früheren Zeiten des europäischen Mittelalters, bis um die Wende des 13. Jahrhunderts, hat, wie Werner Sombart annimmt, ein solches Maximum von günstigen Umständen für das Handwerk bestanden, daß ein Handwerkerstand auch bei freiheitlicher Gewerbeordnung hätte sein Brot finden können. Nicht als ob der Handwerker nicht früher schon als Mensch den Anschluß an seinesgleichen hätte suchen dürfen[3]; aber als Produzent benötigte er der Hilfe, Unterstützung, des sozialen Zusammenschlusses, erst recht, als die Absatzschwierigkeiten mit der Zahl der Handwerker wuchsen, und die schöne Zeit aufgehört, „wo zwei Käufer einem Produzenten nachliefen“. Was jedoch hier unser Interesse vor allem in Anspruch nimmt, das ist die Art der Hilfe in den besondern Formen der zunftmäßigen Organisation. Denn ohne Zweifel verdankt die Zunftverfassung die Möglichkeit ihrer Durchführung und jahrhundertelangen Erhaltung dem kunstvollen System ihrer eigenen Ausgestaltung nicht weniger, als den äußeren Verhältnissen.

Regelung der inneren Konkurrenz durch Regelung der Produktion und durch Kontrolle des Absatzes, in dem gemeinsamen Interesse von Produzent und Konsument, innerhalb der gegebenen

---

[1] W. Sombart, Der moderne Kapitalismus I (1902) 159 f nebst A. 1. Dazu Pohles Besprechung im Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik XXVI (1903) 356 ff.

[2] Below, Die Entstehung des modernen Kapitalismus, in Historische Zeitschrift XCI (1903) 450.

[3] Schon im 12. Jahrhundert gab es Zünfte, und im 13. Jahrhundert sogar in großer Zahl (vgl. Historische Zeitschrift XCI [1903] 450).

Wirtschaftsgemeinschaft, das war die wichtige Aufgabe, deren befriedigende Lösung Stadt und Zunft mit ihren Satzungen erstrebten.

Die Regelung der Produktion vollzog sich nach der subjektiven, persönlichen Seite hin, durch den Zunftzwang und das Prinzip der Berufsteilung, in objektiver, sachlicher Beziehung durch Beschränkung des Umfanges, wie durch Kontrolle der Art der Produktion, bezw. der Güte der Produkte.

Für den Absatz war maßgebend einerseits das stadtwirtschaftliche Prinzip des direkten Austausches zwischen Produzent und Konsument, anderseits die ethische Forderung des iustum pretium.

Im Zentrum der Zunftverfassung[1] steht der Zunftzwang. Das Recht zur Ausübung des Gewerbebetriebes erschien dem Mittelalter nicht, wie der späteren individualistischen Zeit, als eine natürliche, unbeschränkte, dem Individuum angeborne Befugnis, sondern als ein Recht, das in Existenz und Geltung an bestimmte Bedingungen und Voraussetzungen geknüpft war. Zweifelsohne hätte auch damals die Rücksicht auf das Gemeinwohl und den unabweisbaren Schutz fremder Rechte durchaus genügt, um die Aufrichtung zweckmäßiger und wirksamer Schranken der individuellen Willkür gegenüber grundsätzlich zu rechtfertigen. Allein geschichtlich spielt noch ein anderes Moment mit hinein, eine aus der historischen Entwicklung sich von selbst ergebende Anschauung, deren Beachtung jedenfalls ein tieferes und volleres Verständnis der Zunftverfassung im allgemeinen und des Zunftzwanges im besondern zu vermitteln geeignet ist. Waren nämlich die alten, hofrechtlichen Innungen auch nicht der allgemeine Ausgangspunkt der Zünfte, so konnten und mußten sie doch ganz von selbst in mancher Hinsicht vorbildlich auf deren Gestaltung einen mehr oder minder großen Einfluß ausüben. In der hofrechtlichen Innung hatte aber der Gewerbebetrieb als ein vom Herrn übertragenes Amt gegolten. Was lag näher, als daß die stadtwirtschaftliche Politik sich nun dieser Auffassung zum Wohle des Ganzen bemächtigte und dieselbe ihrem eigenen System zu Grunde legte? Zwar nicht mehr im Dienste einer einzelnen Persönlichkeit, eines Grundherrn, wohl aber zum Besten der Stadt und der Bürgerschaft sollten die gewerblichen Produzenten ihres „Amtes“ walten. So versteht sich die prinzipielle Berechtigung einer umfassenden direkten oder indirekt durch die Zunft ausgeübten obrigkeitlichen Regelung des Gewerbebetriebes,

[1] Näheres über den inneren Ausbau der Zunftverfassung in unserer Schrift: Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung I[1] (1901) 703 ff.

die Bedeutung der den Zünften zuerkannten Gewalt und Gerichtsbarkeit, wie die Bestätigung der unter den Zunftgliedern vereinbarten Satzungen durch die städtische Obrigkeit von selbst. Sollte nun aber die Regelung und Kontrolle der gesamten gewerblichen Produktion auch wirksam werden, dann mußten freilich alle gewerbetreibenden Personen Mitglieder der Zunft als jener Organisation sein, der unmittelbar die Ordnung der gewerblichen Angelegenheiten übertragen war.

Der „Zunftzwang“ stellt sich somit dar als rechtliche Bedingtheit des Gewerbebetriebes durch die Aufnahme in die Zunft. Niemand ist ausgeschlossen, bei dem sich die persönlichen und gewerblichen Voraussetzungen der Aufnahme vorfinden. Der zünftige Handwerker muß „ehrenfest“, ein „Biedermann“ und „unbesprochen“ sein nach Herkunft und Leben, ferner die ausreichende Befähigung als Lehrling und Gesell erworben und erwiesen haben, bevor er das Gewerbe als Meister üben darf. Es handelt sich also beim Zunftzwang allerdings um ein den Mitgliedern der Zunft ausschließlich zustehendes Gewerbsprivileg, aber es ist das Privileg der gesetzlich Qualifizierten, nicht das Monopol bestimmter bevorzugter Personen oder Familien, wie später in der Verfallzeit der Zunft.

Als eine Ergänzung des Zunftzwanges im Dienste derselben Zwecke erscheint sodann das stadtwirtschaftliche Prinzip der Berufsteilung: Jeder Gewerbetreibende mußte nicht nur Mitglied der Zunft sein („Zunftzwang“) sondern auch seiner Zunft, seiner besondern Berufsgruppe. Eine „Berufsspaltung“ oder berufliche „Spezialisation“ (Bücher), d. i. die Loslösung neuer selbständiger Gewerbezweige (für Herstellung eines Spezialproduktes) aus einem umfassenderen älteren Produktionsgebiete, ist durch die Entwicklung der gewerblichen Produktion geboten und darf, sofern der Scheidungsprozeß sich in den richtigen Grenzen hält, auch als ein wahrer Fortschritt in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung betrachtet werden. Um hier nur ein Beispiel anzuführen: „Der Schmied der alten Zeit macht jede Art der Eisenarbeit. Seinem anfänglichen Produktionsgebiet entwachsen nach und nach die Gewerbe der Hufschmiede, Nagelschmiede, Scheren- und Messerschmiede, Schlosser, Nadler, Kammschmiede, Waffenschmiede, Sarwerten (Rüstungmacher). Das Gewerbe der Waffenschmiede zerfällt später in die selbständigen Zweige der Sporer, Klingenschmiede, Schwertfeger und Pfeilsticker; das der Sarwerten in Haubenschmiede, Harnischer (Harnischmacher), Blechhandschuher und Beingewänder. Die Harnischer teilen sich mit der Zeit in Platner und Ringharnischer.“[1] Allerdings war mit dem Prinzip der Berufsteilung die Gefahr

[1] Bücher, Art. „Gewerbe“ im Handwörterbuch der Staatswissensch. IV 377.

einer allzu großen Verengung des Absatzgebietes für den einzelnen Beruf verbunden; aber es wurde doch anderseits dadurch immer wieder die Möglichkeit einer Vermehrung selbständiger Handwerksexistenzen bedeutend erweitert und jedem einzelnen Meister, durch Ausschluß der Übergriffe anderer Gewerbe, die Nahrung bei seinem Berufe gesichert.

Gegen den gefährlichsten Konkurrenten des Handwerks, den Großbetrieb, richtete sich sodann die Beschränkung des Umfanges der Produktion. Der Handwerker durfte nur eine Werkstätte haben und in derselben bloß eine bestimmte Anzahl Gesellen (zwei bis vier) beschäftigen. Die Assoziation mehrerer Meister war verboten, und der einzelne Meister sollte lediglich von ihm selbst verfertigte Produkte verkaufen. Bot sich jemand eine günstige Gelegenheit für den Einkauf größerer Mengen von Rohmaterial, so mußte er seine Zunftgenossen daran partizipieren lassen, damit „alle sich gleichmäßig ernähren konnten“, und „der Vorteil der ärmeren Art“ gewahrt bleibe. Das war der in den Zunftstatuten klar ausgesprochene Zweck dieser wie aller die Ausbildung des Großbetriebes hemmenden und hindernden Maßregeln: „daß der Reiche den Armen nicht verderbe“, daß „jeder bei seines Leibes Nahrung erhalten werde“. Der Zweck war ohne Zweifel berechtigt, er gilt für jede gesunde Wirtschaftspolitik. Aber auch gegen die Form, die Art und Weise, wie damals die Verwirklichung dieses Zweckes erstrebt wurde, läßt sich mit Rücksicht auf die Verhältnisse der mittelalterlichen Handwerkerstädte nichts einwenden. Der Großbetrieb hat ein größeres Absatzfeld zur Voraussetzung, als eine gering bevölkerte Stadt mit ihrer nächsten Umgebung bieten kann. Die Verbreitung nützlicher und billiger Massenartikel für die weitesten Kreise der Bevölkerung, also das, was als unbestrittener Vorzug des Großbetriebes gelten darf, und worauf eine für ganze Länder und den Weltmark arbeitende Industrie es absieht, lag außerhalb der Bedürfnisse jener Zeit. Der technische Fortschritt — eine höhere Entwicklung der Verfahrungsweisen in der Produktion zur Steigerung der Produktivkraft der menschlichen Arbeit konnte vorderhand nur in relativ engen Grenzen in Frage kommen. Die technischen Betriebskräfte der späteren Zeit waren noch nicht in den Dienst der Produktion gestellt. Nur den Kleinbetrieb mittels Handarbeit gestattete die Technik des 13. und 14. Jahrhunderts. Alles in allem konnte und mußte auch der soziale Schaden, den der Großbetrieb durch Vernichtung selbständiger Handwerkerexistenzen angerichtet haben würde, damals noch schwerer in die Wagschale fallen, als der etwaige wirtschaftliche Vorteil

(erhöhte Produktivität der Arbeit, Verminderung der Produktionskosten), den die technische Arbeitsteilung, das Hand-in-Hand-arbeiten innerhalb derselben Werkstatt, hätte gewähren können. Das gilt, wie gesagt für die Zeit, wo die Einführung des Großbetriebes noch auf keinem Gebiete gewerblicher Produktion als ein unzweifelhaft großer Fortschritt sich erwies, zu erweisen vermochte.

Zu den Hauptpflichten der Zunft, welche aus dem Begriff des Handwerks als eines Amtes folgte (Gierke), zählte die Sicherung der Güte und Brauchbarkeit des Arbeitsproduktes. Daß die Arbeit „gut und tadellos", das Produkt „gute Kaufmannsware" werde, dafür bot nicht nur die zunftgemäße Ausbildung des Handwerkers und die Meisterprüfung eine wichtige Garantie; auch bezüglich des Rohstoffes, der Arbeitsmethoden, der Art und Form des Produktes, bestanden bestimmte Vorschriften, für deren Einhaltung durch Beaufsichtigung der Werkstätten („Schau") gesorgt wurde. Der Ausschluß schlechter Waren vom Verkauf beließ aber dennoch eine für das Ganze heilsame Qualitätskonkurrenz unter den verschiedenen Produzenten in Geltung und Übung.

Von großer Bedeutung waren ferner die von der Zunft (unter Oberaufsicht der Stadtbehörde) vollzogenen Preisbestimmungen. Dieselben durften von den Genossen weder überschritten werden, noch war ein Unterbieten gestattet. Für unlautern Wettbewerb, Schleuderpreise, die Mißstände des Submissionswesens u. dgl. bot die mittelalterliche Wirtschaftsordnung keinen Raum. Wesentlich beherrscht und unterstützt wurde die offizielle Preisregelung, die dem Produzenten die Nahrung sicherte, den Konsumenten vor Übervorteilung bewahrte, durch die allen Beteiligten gemeinsame Überzeugung, daß der Preis nicht einzig und allein der freien Willensvereinbarung der jeweiligen Kontrahenten überlassen sei, daß es vielmehr für die Preisbildung entscheidende objektive, sittliche Normen gebe, und daß es Pflicht der öffentlichen Instanzen sei, in Wahrung des Rechts und des Gemeinwohles, das pretium iustum im Tauschverkehre zur Anerkennung und Durchführung zu bringen.

Gerecht ist nur der Tausch, bei dem Leistung und Gegenleistung gleichwertig sind (Äquivalenzprinzip). Ein mäßiger Gewinn des Produzenten wird dadurch nicht ausgeschlossen. Die Geschicklichkeit und Arbeitsleistung des Handwerkers, als gewerblichen Unternehmers und als Verfertigers der Produkte, alle Kosten und Aufwendungen, sollen im Preise der fertigen Ware volle Vergeltung bezw. ihren Ersatz finden; dazu kommt noch eine Risikoprämie für den Unternehmer (Kaufmann); auch Angebot und Nachfrage üben selbstverständlich Einfluß

auf die Preise aus. Aber alle künstliche Preistreiberei, Monopolmacherei, das Aufbewahren und Zurückbehalten von Vorräten (namentlich solcher, die für den Unterhalt der Bevölkerung unentbehrlich), die Verhinderung der Zufuhr, Ausbeutung der Not oder der Unerfahrenheit des Käufers, Erhöhung der Gegenleistung wegen Stundung des Kaufpreises, Preisaufschläge mit Rücksicht auf rein individuelle Verhältnisse oder persönliche Aussichten des Käufers usw.: das alles galt den geläuterten ethischen Anschauungen des christlichen Mittelalters als unerlaubt, verwerflich und verderblich. „Da aber alle diese Momente keine festen und unzweifelhaft bestimmten Größen darstellen, so gab es nur den einzigen Ausweg: die Entscheidung in die Hände der Obrigkeit als der unparteiischen Richterin und der von Gott eingesetzten Hüterin des Rechtes zu legen. Und damit war die obrigkeitliche Reglementierung der auf Gewinn berechneten Erwerbstätigkeit im Sinne christlich-ethischer, also antikapitalistischer Tendenzen zum Prinzip erhoben. Die Konsequenz davon aber war, daß eine wuchtige Waffe geschmiedet war zum Kampf wider das Aufkommen der Kapitalmacht, des gefährlichsten Feindes des Handwerkerstandes." [1] Daß die kanonistische Wirtschaftstheorie bestimmte Erscheinungen der „kapitalistischen" Produktion, wobei Kapital nicht als Produktionsmittel, sondern als „das in der Unternehmung steckende und sich herumtreibende (fügen wir hinzu: nicht selten allzubeutelustige) Vermögen" [2] verstanden wird, behindert, daß sie jene gar wunderbare Fruchtbarkeit dieses Vermögens, die zugleich Zins und Profit gebiert, den Profit um den Zins steigert, verkürzt, daß sie die ungesunde Vorherrschaft des mobilen Kapitals im Wirtschaftsleben unmöglich gemacht haben würde, das soll nicht bestritten werden. Daß sie aber dem Gang einer berechtigten, dem Wohle des Ganzen dienenden Entwicklung des Großbetriebes in Handel und Industrie überhaupt die Wege verlegt habe, dafür müßte vorerst noch der Beweis erbracht werden. Endemanns „Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre" [3] wenigstens reichen, wie uns scheinen will, nicht aus, ein solches Urteil zu begründen.

Schließlich blieb auch jenes „parasitische Überwuchern der distributiven Berufsarten, das die Gegenwart beklagt" (Bücher), der stadtwirtschaftlichen Epoche erspart, durch möglichste Ausschaltung des Zwischenhandels, soweit kein Bedürfnis für denselben vorlag. Es herrschte vielmehr im allgemeinen hinsichtlich der innerhalb des Stadtgebietes erzeugten Waren das Prinzip des unmittelbaren Austausches zwischen Produzenten und Konsumenten. „Alle wichtigen Eigenschaften des Handwerks" — sagt Bücher [4]

---

[1] Adler, Epochen 4 f.

[2] Julius Platter, Kritische Beiträge zur Erkenntnis unserer sozialen Zustände und Theorien (1894) 264.

[3] 2 Bände (1874 u. 1883); vgl. dazu Belows Bemerkung in der Historischen Zeitschrift LXXXVI 75 A. 2.

[4] Bücher, Die Entstehung der Volkswirtschaft 199 f.

— „lassen sich in das eine Wort zusammenfassen: Kundenproduktion. Die Art des Absatzes ist es, die dieses Betriebssystem vor allen späteren ausgezeichnet. Der Handwerker arbeitet immer für den Konsumenten seines Produktes, sei es daß dieser durch Bestellung einzelner Stücke ihm dazu die Anregung gibt, sei es daß beide auf dem Wochen- oder Jahrmarkte sich treffen. Bestellungs- und Marktarbeit müssen einander ergänzen, wenn ‚tote Zeiten' vermieden werden sollen. In der Regel ist das Absatzgebiet ein lokales: die Stadt und ihre nähere Umgebung. Der Kunde kauft aus der ersten, der Handwerker liefert an die letzte Hand. Dies sichert Anpassung an den Bedarf und gibt dem ganzen Verhältnis einen ethischen Zug: der Produzent fühlt sich dem Konsumenten gegenüber verantwortlich für seine Arbeit."

Immerhin mögen in dieser Frage die „akademischen Vorsichtswörtchen" (Platter): wie „fast", „regelmäßig", „im allgemeinen" usw. ganz wohl am Platze sein. Nennt man nämlich die Stadtwirtschaft ein System des direkten Austausches, so kann damit doch nur gesagt sein, daß dieser relativ viel häufiger stattfand als heute. Auch im Mittelalter findet sich erweiterte „Verkehrswirtschaft", Absatz an den Kaufmann, neben der freilich viel häufigeren „Bedarfswirtschaft" und „Kundenproduktion". Wenn Sombart berichtet, in den mittelalterlichen Städten habe es „von Händlern und Handelshilfspersonen förmlich gewimmelt", so stellt bekanntlich selbst das „Wimmeln" noch keinen genau umschriebenen Größenbegriff dar. Adler meint, daß in manchen Städten die Zahl der den Handel vermittelnden und kontrollierenden Personen im Verhältnis zur Zahl der Geschäfte relativ groß gewesen sein möge. „Aber das Gesamtgebiet des Handels war durch die mittelalterliche Gesetzgebung enorm eingeschränkt und im Effekt war dadurch auch die Gesamtzahl der handeltreibenden Personen — im Vergleich zur Gegenwart — sehr reduziert, wie z. B. für Frankfurt a. M. durch die von Bücher durchgeführte Statistik festgestellt worden ist. Übrigens darf nicht vergessen werden, daß der Kleinhandel oft nur als Nebenberuf von Handwerkern ausgeübt worden ist." [1]

Blickt man von der Höhe der späteren Entwicklung einer den ganzen territorialen oder gar nationalen Staat umfassenden Wirtschaftseinheit auf Stadtwirtschaft und stadtwirtschaftliche Politik herab, so darf man sich freilich versucht fühlen, mit Gustav Schmoller [2] von einem „engherzigen Stadtegoismus" zu sprechen. Das Bestreben der Städte, „eine

[1] Adler a. a. O. 9 f A. — Speziell für Sachen, die im Handwerk selbst gebraucht wurden, hatten manche Handwerker einen Kaufladen.

[2] Umrisse und Untersuchungen zur Verfassungs-, Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte ꝛc. (1898) 6.

konkurrierende Nachbar- oder Vorstadt zu vernichten, dem umliegenden platten Lande festere Fesseln anzulegen", mag in der Tat diesen Vorwurf als begründet erscheinen lassen. Aber der mancherlei Auswüchse wegen sollte doch nicht ohne weiteres einer unter den gegebenen geschichtlichen Voraussetzungen berechtigten Politik ein in Bausch und Bogen verwerfendes Urteil gesprochen werden. Der Staatsgedanke beherrscht eben das Gebiet der Verwaltung noch nicht. Die Stadt war politisch im weitesten Umfange selbständig, die Administration lag in den Händen der Bürgerschaft, der städtischen Räte. Das „Gemeinwohl", das hier die Teleologie der Wirtschaftspolitik beherrschte, war das städtische, bürgerliche Wohl. Dieses wurde nach innen und außen konsequent gewahrt. Daher die folgerichtig durchgeführte Mittelstandspolitik, der Schutz, die Förderung der unmittelbar produktiven Stände, die Schranken für den Großbetrieb, für die Vermittlungstätigkeit des Handels, der nicht nach der Möglichkeit des Gewinnes, den er einzelnen bot, sondern nach den Bedürfnissen der Gesamtheit zur Geltung kommen konnte; daher auch die Sorge für Wahrung der Gerechtigkeit im Tauschverkehre, für den richtigen Ausgleich zwischen Produzenten- und Konsumenteninteressen, die Verwirklichung des sozialen Charakters der Arbeit, der Solidarität der Berufsgenossen und aller Bürger, die großartige Verwertung und Ausgestaltung des genossenschaftlichen Prinzips.

Einiges Bedenken könnte wohl die Stellung der Stadt zu den Bauern der Landschaft erwecken. Schmoller wenigstens äußert sich diesbezüglich sehr scharf. Er sagt[1]: „Die komplizierte Wochenmarkts- und Vorkaufsgesetzgebung ist in Summa nichts als ein raffiniertes System, Angebot und Nachfrage zwischen dem kaufenden Städter und verkaufenden Landmann so zu gestalten, daß der erstere in möglichst günstiger, der letztere in möglichst ungünstiger Position beim Konkurrenzkampfe sich befinde. Die städtischen Taxen sind teilweise nur Waffen gegen die Getreide-, Holz-, Wild-, Gemüseverkäufer vom Lande, wie die Verbote des Landhandwerks, des Landhandels, die Einschränkung des Hausierbetriebes städtischen Interessen dienen." Wohl etwas zu schroff geurteilt wie uns scheint! Allerdings wahrte die Stadt den Vorteil der „Bürger". Daher das Bestreben, die Bezugs- und Absatzverhältnisse günstig für das Handwerk zu gestalten, billige Beschaffung der notwendigen Lebensmittel, der Rohstoffe und Halbfabrikate ihm zu sichern. Allein daß der Bauer im Bereich seiner eigenen Produktionssphäre irgendwie behindert, beim Absatz seiner Erzeugnisse übervorteilt werde, das lag doch fürs allgemeine außerhalb der Tendenzen, des „Systems" der stadtwirtschaftlichen Politik.

[1] Umrisse und Untersuchungen rc. 6 f.

Im Gegenteil, es war für die Bauern ihr Verhältnis zu der Stadt nicht ohne große Vorteile. „Einen dauernd günstigen, in seiner Bedeutung" (mit fortschreitender Kultur und wachsender Bevölkerung) „dazu stetig steigenden Einfluß übten die Städte auf die Landwirtschaft dadurch aus", — sagt Theodor v. der Goltz[1], — „daß sie wichtige Absatzorte für viele landwirtschaftliche Erzeugnisse wurden. Dies gilt zunächst für die hauptsächlichsten Nahrungsmittel, wie Getreide, Schlachtvieh, Milch, Butter, Käse, auch Gemüse, Obst usw. . . . Aber auch für viele in den Städten geübte Gewerbs- oder Handelsunternehmungen mußte das Land die Rohstoffe oder Waren liefern: den Tuch- und Leinwandfabrikanten die Wolle und den Flachs, den Gerbern die Felle, den Färbern Waid und Krapp, den Brauern Gerste oder Weizen und Hopfen usw. Sofern die Städte nicht selbst über umfangreiche Waldungen verfügten, waren sie genötigt, ihren Bedarf an Brenn-, Nutz- und Bauholz nicht nur für den eigenen unmittelbaren Verbrauch, sondern auch für die mit Herstellung irgendwelcher Holzwaren beschäftigten Handwerker vom Lande her zu beziehen. Einen unmittelbaren Einfluß auf die Landwirtschaft und deren Fortschritt übten nicht wenige Städte dadurch, daß in ihrem Weichbilde der Produktion von Sämereien, von Blumen, von Obst und von Handelsgewächsen verschiedener Art große Sorgfalt zugewendet wurde." Als Beispiel führt v. der Goltz die Stadt Erfurt an, der die thüringische Landwirtschaft ihre große Blüte zu verdanken hatte. Es ist also nicht gerade alles Schatten im Verhältnis zwischen Stadt und Land gewesen. Freilich auch nicht alles Licht, zu einer Zeit, als die landbautreibende Bevölkerung noch „ein buntes Gemisch von Freien, Halbfreien, Unfreien bis zu wirklichen Leibeigenen" darstellte. Da lag es für den emporstrebenden Bürgerstand eben gar zu nahe, im Bauern den dienenden Stand zu erblicken.

Auch dem Zunftwesen hat es ganz gewiß, selbst in seiner Blütezeit, an mannigfachen Übelständen oder Schattenseiten nicht gefehlt. Man denke z. B. an die Leute von unehelicher oder sonstwie nach damaligen Begriffen „unehrlicher" Herkunft. Solche Personen begegneten in der Verwertung ihrer Arbeitskraft den größten Hindernissen; ebenso alle außerhalb der zünftigen Organisation stehenden und doch gewerblich tätigen Individuen, soweit sie von dem städtischen Rate nicht gerade ausnahmsweise als „Freimeister" (regelmäßig ohne Gehilfen und Lehrling und nur für ein beschränktes Arbeitsgebiet) anerkannt waren. Sie aßen ein hartes Brot, die armen „Bönhasen", wie man den nichtzünftigen Handwerksmann damals nannte. Förmliche Jagden wurden auf sie gemacht; bei der Arbeit erwischt wurden sie mißhandelt, ihrer Werkzeuge beraubt. Ergaben sie sich dann, ohne krank zu sein, dem Bettel, so verfielen sie den

[1] Geschichte der deutschen Landwirtschaft. Bd I: Von den ersten Anfängen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts (1902) 163 f 178.

härtesten Strafen: Gefängnis, Pranger, Auspeitschung. „Wir sehen also" — sagt Georg Adler[1], — „des Elends hat es in der erwerbstätigen Bevölkerung der mittelalterlichen Städte unter dem Regime des zünftigen Gewerbesystems genug und übergenug gegeben; und wohlhabend ist damals (wie heute) nur ein geringer Bruchteil der Handwerker[2] gewesen. Aber in einem Punkte unterschied sich allerdings der damalige Handwerkerstand, soweit er in Zünften organisiert und privilegiert war, vom heutigen: seine Existenz war — in wie bescheidenem Ausmaße auch immer für die Mehrheit der Handwerker — gewissermaßen garantiert. Das Recht der einheimischen Handwerker auf den städtischen Absatz stand durch die Beschränkung der fremden Konkurrenz fest, und das Recht des einzelnen Handwerkers auf den individuellen Absatz war mit dem Verbot des Großbetriebs, mit der faktischen Beschränkung der Zahl der Produzenten und mit all den andern Maßregeln der Zunft- und Stadtwirtschaftspolitik von selbst gegeben[3]. Und diese wirtschaftliche Sicherheit, die den tüchtigen und zuverlässigen Handwerker zu größeren Leistungen und liebe-

[1] Epochen 21 f.

[2] Namentlich Metzger und Bäcker. — Vgl. Adler a. a. O. 15 f mit Verweisung auf Eulenburg, Zur Bevölkerungs- und Vermögensstatistik des 15. Jahrhunderts in „Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte" III 458 f 467 und Boos, Geschichte der rheinischen Städtekultur III 136 f 186.

[3] „Der Einzelne wurde gehindert an jener wirtschaftlichen Machtentfaltung, die ihn heute oft Königen gleichstellt: aber eine behagliche Wohlhabenheit aller hob den Stand der Gewerbetreibenden als Gesamtheit zu Ansehen, Bildung und Macht. Die Veredlung des Handwerks zur Kunst, die wir am Mittelalter bewundern, die nie zurückgekehrte Blüte des Handwerkerstandes in den Städten: sie wären undenkbar gewesen ohne die genossenschaftliche Organisation der Arbeit und ihre soziale und materielle Gleichstellung mit dem Besitzer" (Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht I 391). In Voreingenommenheit für den modernen Kapitalismus befangen, vermag Sombart nicht zu einer gerechten und geschichtlich richtigen Beurteilung des Handwerks zu gelangen, wie ihm der berufene Korrektor aller Nationalökonomen historischer Richtung unzweifelhaft nachweist (vgl. Historische Zeitschrift XCI [1903] 450 ff). — Richtig ist allerdings, daß die Gleichheit des Besitzes bei den Handwerkern auch derselben Zunft nicht in dem Maße vorlag, wie man früher annahm. Hierfür kann sich Sombart (Der moderne Kapitalismus I 80 ff) auf sorgfältige neuere Untersuchungen berufen, so auf die von G. Schönberg, Finanzverhältnisse der Stadt Basel im 14. und 15. Jahrhundert (1879), K. Bücher, Die Bevölkerung von Frankfurt a. M. im 14. und 15. Jahrhundert I (1886), F. Eulenberg, Zur Bevölkerungs- und Vermögensstatistik des 15. Jahrhunderts (Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 3), Martin-Saint-Léon, Histoire des corporations (1897). „Turmhoch" (!?) sollen sogar die Unterschiede gewesen sein (Sombart).

vollem Eingehen auf seine Kunst anspornte, allen Zunftgenossen zusammen aber ein gewisses Gefühl der Unabhängigkeit verlieh, mußte dadurch noch gesteigert werden, daß die Mehrheit der zünftigen Handwerker, wie neuerdings festgestellt worden ist, Eigentümer ihrer Wohnhäuser waren. So hatte also die Zunft für viele Handwerker unzweifelhaft segensreiche Wirkungen, die in ihrer Tragweite nicht unterschätzt werden dürfen, und sicherlich hing ‚die Veredlung des Handwerks zur Kunst' (Below) wesentlich mit dem Zunftwesen zusammen."

Wenn versucht wurde, die Entstehung der Zunft mit der militärischen Organisation in Beziehung zu setzen (Gothein), so fehlt bis heute ein überzeugender Beweis für diese Annahme. Unzweifelhaft wurde jedoch das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, die Einheit unter den Handwerkern durch militärische Organisation und Waffenbrüderschaft nicht wenig belebt und gestärkt. Die Zünfte bewachten gemeinsam die Stadt, besetzten deren Türme, formierten besondere Heerhaufen bei Gefahr vor auswärtigen Feinden und wetteiferten miteinander in Tapferkeit und Opfermut.

Viel wichtiger aber für den engen Zusammenschluß der Zunftmitglieder und dadurch für die segensreiche Wirkung der Zunftverfassung im Mittelalter war der Umstand, daß die damalige Zunft als Verbindung von Standesgenossen eine mehr oder minder sozial homogene Masse darstellte. „Alle Gilden waren" — wie Gierke ausführt[1] — „Verbände unter sich gleicher Männer, die das Band persönlicher Zusammengehörigkeit einte. Sie waren eben Genossenschaften, ihre Mitglieder Genossen und pares. Dieses Band war ein überaus enges. . . . Deshalb nannte man sie Brüderschaften, denn Brüder waren die ältesten und nächsten Genossen. Dieser Name, weil er der bezeichnendste war, wurde der einzige, welcher allen Gattungen der gewillkürten Einung gemeinsam blieb. Er führt uns zugleich einen Schritt weiter zur Erkenntnis ihres Wesens. Brüder sind nicht zu einzelnen Zwecken verbunden. Ihre Verbindung ergreift den ganzen Menschen und erstreckt sich auf alle Seiten des Lebens."[2] Nur eine weitere Ausführung dieses Gedankens bietet Warschauer[3], wenn er sagt: „Von dem Augenblicke

[1] Das deutsche Genossenschaftsrecht I 226.

[2] Ebenso Wilhelm Stieda, Zunftwesen, im Handwörterbuch der Staatswissenschaften VII 1022. Die ökonomische Ungleichheit im Besitz, die wir nicht bestreiten wollen, stand dem die Zunft beherrschenden brüderlichen Geiste damals noch nicht als unübersteigliches Hindernis im Wege.

[3] Die mittelalterlichen Innungen zu Posen, in der Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen 1. Jahrg., 28; vgl. Adler a. a. O. 13.

an, wo der Knabe die Schule verließ, um bei einem Meister in die Lehre zu gehen, gaben ihm die Vorschriften seiner Innung während seines ganzen Daseins die Richtung. Sie gingen mit dem Jünglinge auf die Wanderschaft und leiteten den Meister in allen Phasen seiner Tätigkeit und seines geistigen, religiösen und geselligen Lebens; sie zogen mit ihm in den Krieg und halfen ihm seine politischen Pflichten als Bürger erfüllen, ja sie geleiteten seinen Körper noch zum Grabe und erlösten seine Seele aus dem Fegfeuer, um sie der ewigen Seligkeit zuzuführen."

Will man verstehen, warum eine solche alle und alles umfassende Innigkeit des Zusammenschlusses bei den heutigen Innungsbestrebungen nicht erreicht werden konnte, so genügt es keineswegs, auf die „Befreiung des Individuums" hinzuweisen, wie sie den „höheren" Entwicklungsstadien eines Volkes eigentümlich ist, und welche die Möglichkeit bietet, mit je einem Teil der Individualität oder der individuellen Vermögenssphäre den verschiedensten Vereinen zugleich anzugehören. Der Grund liegt anderswo. Die Genossenschaft ist für sich genommen nur die bloße Form. „Sie empfängt all ihren Lebensinhalt von ihren Elementen und hat überhaupt Realität nur als deren Funktion, als Inbegriff ihrer ‚genossenschaftlichen' Wechselbeziehungen."[1] Was aber, wenn diesen Elementen die Voraussetzung aller Genossenschaftlichkeit auf wirtschaftlichem Gebiete: die Gleichheit der sozialen Lebensbedingungen, das gleiche Standesbewußtsein völlig abgeht, — wenn das wirtschaftliche Streben nur in wenigen Punkten von einer Gemeinsamkeit der Interessen getragen wird? Zunächst mit Rücksicht auf österreichische Verhältnisse konstatiert Waentig[2], daß in der bestehenden Zwangsgenossenschaft die verschiedenartigsten Elemente verbunden sind, häufig sogar Angehörige differenter Berufe, regelmäßig aber solche verschiedener Klassen: „Flickschneider, Heimarbeiter, Stückmeister, Kundenschneider und Konfektionär, sämtlich ‚selbständige' Gewerbetreibende, dabei aber Vertreter abweichender, oft widerstreitender Interessen, wirken als gleichberechtigte Faktoren zusammen. Natürlich fehlt für gewöhnlich eine einheitliche Willensrichtung. Die Meinungen gehen auseinander, die Majorität entscheidet und die breite Masse der kleinen Leute trägt den Sieg davon, während die wirtschaftlich und kulturell höher stehenden Elemente, vorausgesetzt, daß solche überhaupt vertreten sind, vor ihnen das

[1] Heinrich Waentig, Gewerbliche Mittelstandspolitik. Eine rechtshistorische Studie auf Grund österreichischer Quellen (1898) 472.

[2] Ebd. 472 f.

Feld räumen müssen oder, die Erfolglosigkeit ihrer Bemühungen einsehend, sich freiwillig zurückziehen. Wie nach der Sage die Ratten das sinkende Schiff, fliehen sie jene Verbände, in denen für die vorwärts Strebenden, die freudig Schaffenden kein Raum vorhanden ist." Das Urteil ist wohl etwas scharf. Wir würden es anders formulieren. Gleichwohl darf auch wer grundsätzlich der Idee der Zwangsgenossenschaft gegenüber sich nicht ablehnend verhält, die großen praktischen Schwierigkeiten nicht unterschätzen, die einem sozialen Zusammenschluß dieser in vielfacher Hinsicht so heterogenen Elemente sich heute in den Weg stellen. —

Aber abgesehen von den Verschiedenheiten in der wirtschaftlichen und sozialen Lage der gewerblichen Produzenten, es fehlt der heutigen Zeit noch ein anderes, hochwichtiges Prinzip der Einigung. „Nie besaß das Genossenschaftswesen" — sagt Eugen Jäger[1] — „eine so hohe Bedeutung, eine so tiefgreifende Wirkung auf das Volks- und Staatsleben wie in den besten Jahrhunderten des Mittelalters. Eine Hauptursache hierfür war die religiöse Einheit. Im sozialen Leben hat ja das religiöse Element fundamentale Bedeutung. Im ganzen Mittelalter herrschte Gleichartigkeit der Anschauungen über die höchsten Fragen des menschlichen Daseins, und dies gab den sozialen Organisationen eine so große Kraft, welche sie nimmer erlangt hätten, wenn jene Zeit religiös zersplittert gewesen wäre." Oder wer wollte bestreiten, daß die unselige Glaubensspaltung wenigstens als eine Mitursache des Verfalls der Zunft und des Niederganges des gewerblichen Mittelstandes zu gelten hat?

---

[1] Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich (1876) 201.

(Fortsetzung folgt.)

Heinrich Pesch S. J.

Kunstgeschichtliche Stellung der römischen Choralreform von 1614 bis 1615[1].

Daß auf Zustandekommen und Ausgestaltung der unter Paul V. in der Medizäa ans Licht getretenen Choralreform die Lage der Zeit im großen wie die besondern Verhältnisse in der ewigen Stadt in mannigfachster Weise teils hemmend teils fördernd Einfluß geübt haben, ist von selbst klar. P. Molitor widmet ihrer Betrachtung im dritten Hauptteile seines Werkes einen eigenen Abschnitt: „Die Reform und ihre Zeit". Als Norm zur Beurteilung dieser Einflüsse stellt er den Grundsatz auf, der mutatis mutandis für jede Kunstübung in der Kirche gilt: „Der Gregorianische Choral ist seiner eigentümlichen Bestimmung nach liturgischer Gesang, also Liturgie und Kunst zugleich." Aus diesem Grundsatze werden die zwei wichtigsten Gesichtspunkte gewonnen, nach welchen die nachtridentinische Choralreform zu Rom beurteilt werden muß.

Was das liturgische Element betrifft, so war durch die römische Reform des Breviers und Missale und ähnliche Arbeiten die richtige Bahn gewiesen: eine streng konservative Restauration der älteren Liturgie. Im Gegensatz zu dieser tridentinisch-liturgischen Reformbewegung suchten die römischen Choralverbesserer bei ihrer Korrektur nicht die Rückkehr zum Alten, sondern eine Akkommodation an ihre Zeit. Gewiß darf man den liturgischen Gesang nicht einfach den übrigen Riten gleichstellen. Er erträgt naturgemäß und nach dem Willen der Kirche größere Freiheit. Und diese Freiheit wahrte das Konzil von Trient, indem es die ganze Frage der Kirchenmusik dem Forum der Diözesanbischöfe überwies. Wäre die Trienter Synode von der Notwendigkeit einer Choralreform überzeugt gewesen, so hätten sich die Prälaten gewiß hierüber erklärt und die Reform wenigstens prinzipiell gefordert, wenn auch für den Augenblick eine Ausführung nicht zu erhoffen war. Ebenso hätte man durch einen Vorbehalt oder durch einen einfachen Beisatz in einem Dekrete die Uniformierung im Gesange verlangen können. Zum mindesten konnte dies als Wunsch oder Grundsatz ausgesprochen und diesbezügliche Maßregeln dem Apostolischen Stuhle reserviert werden.

Nichts von all dem geschah[2]. Bei näherer Betrachtung der Tatsachen erklärt sich diese Zurückhaltung aber allerdings auch durch äußere Gründe[3]. Die

---

[1] Die nachtridentinische Choral-Reform zu Rom . . . von P. Raphael Molitor, Benediktiner der Beuroner Kongregation. Zweiter Band. Leipzig 1902. Vgl. diese Zeitschrift LXV 33 555.

[2] Die Stellung des Trienter Konzils zur Kirchenmusik haben wir schon vor mehr als 30 Jahren in diesen Blättern besprochen (IV [1873] 579 ff).

[3] Der Wunsch, das Konzil in Bälde beendigt zu sehen, den auch der Römische Stuhl teilte, wurde immer lauter und dringender, woraus sich auch erklärt, daß man die Choralfrage, welche doch zu den minder wichtigen gehörte, nicht zu sehr

musikalische Frage kam erst in der 22. Sitzung des Konzils in die Verhandlungen durch den Vorstoß einiger Bischöfe, welche die Abschaffung der Polyphonie verlangten. Dagegen erhoben sich die Proteste anderer, besonders spanischer Prälaten. Man begnügte sich also mit der bekannten prohibitiven Vorschrift, wollte aber die Frage in der folgenden Sitzung wiederum aufnehmen. Es scheint jedoch die kaiserliche Intervention die mit der Vorbereitung der Dekrete betrauten Konzilsväter bewogen zu haben, die betreffenden Anträge fallen zu lassen.

Nur wurde im achtzehnten Kapitel, welches über die Errichtung der Knabenseminarien handelt, in den die Knaben zu lehrenden Kenntnissen ausdrücklich der Gesang (cantus disciplina) einbegriffen, womit zweifellos der Choralgesang gemeint ist. Im zwölften Kapitel der 24. Sitzung, welches die Eigenschaften derjenigen, die zu Dignitäten und Kanonikaten an Kathedralkirchen befördert werden sollen, und die Obliegenheiten der Beförderten behandelt, kommt der Gesang nochmals zur Sprache. Zunächst wird anbefohlen, alle Kanoniker sollten angehalten werden, in dem zum Psallieren eingeführten Chor den Namen Gottes in Hymnen und Lobgesängen ehrfürchtig, deutlich und andächtig zu preisen. Es ist also vom Choralgesang die Rede, wird aber nur gesagt, wie er zu halten, und nicht, welche Art von Choral anzuwenden sei. Zum Schluß des Kapitels folgen allgemeine Bestimmungen über die bei den heiligen Offizien geziemende Ordnung, die Art und Weise des Tones und Gesanges (de congrua in his canendi seu modulandi ratione), den Anfang und die Dauer des Chores usw., was alles der Provinzialsynode und einstweilen dem Bischof mit dem Beirate zweier Kanoniker überlassen wird, damit sie nach Nutz und Brauch jeder Provinz die nötigen Vorschriften geben und, was zweckmäßig scheint, anordnen. Wenn man diese Bestimmung des Konzils auch auf die Kirchenmusik überhaupt anwenden kann, so trifft sie doch, wie der Kontext erweist, zunächst wieder den Chorgesang und also den Choral.

P. Molitor meint, wenn das Verhalten des Konzils in der Choralfrage ein anderes gewesen wäre, so hätten die „reformlustigen Musiker" in Rom in einer derartigen Äußerung desselben für ihr Ansinnen die stärkste Deckung gefunden, und das ist schon möglich. Es scheint uns aber doch, daß er diese guten Leute etwas gar zu arg unter die Lupe nimmt. Sie alle miteinander waren eben in ganz anderer Übung erzogen und in ganz andern Anschauungen, die sich von selbst herausgebildet hatten, befangen. Da war nun viel Redens und Rühmens von der Reform der ersten liturgischen Bücher. Sollten nicht schließlich die römischen Musiker gedacht haben, ob an ihren Choralgesängen nicht auch zu reformieren wäre? Die Polyphonie, ihr ganzes Wesen und ihre fast ins Unglaubliche ausgestattete Technik hatte ihnen für Wesen und Gestaltung des traditionellen Chorals Kenntnis und Verständnis so ziemlich benommen. Man erinnere sich nur, was der spanische Gesandte von der Gewandtheit der päpst-

---

in die Weite ausdehnen wollte. Dies um so mehr, als man schon bei der ersten Berührung der musikalischen Frage die Erfahrung machen mußte, daß sich hier die Ansichten sehr entgegen stehen würden.

lichen Sänger im Kürzen der Melodien rühmt [1], und schaue ein wenig, wie Palestrina Choralmotive seinen kunstvollen Tongeweben zu akkommodieren weiß: dann wird man diese Männer nicht zu hart beurteilen. Auch darf man ein weiteres nicht übersehen. Die Reformen in Brevier und Meßbuch griffen allerdings aufs Alte zurück, mußten aber dabei manches spätere Einschiebsel fallen lassen, kürzten auch ab. Da glaubten nun diese Musiker, sie müßten es ebenso machen, verstanden aber nicht, daß dies bei ihrem Parte sie von der konservativen Richtung der Reform abbringen und in die entgegengesetzte führen würde.

Wir können uns auch heute noch einen Palestrina nicht denken als einen Mann, der den als echt kirchlich anerkannten Gesang nur aus Künstlerlaune sollte geändert und geflissentlich entstellt haben. Und ebenso glauben wir von einem Nanino, Soriano usw. urteilen zu dürfen. Überdies erinnern wir wieder an die schon wiederholt gestellte Frage: Welchen Choral hatten denn diese Männer im Sinne, als sie zu reformieren sich anschickten? Es ist ein sehr wahres Wort, was P. Molitor (S. 141) schreibt: „Der leitende Gedanke in der Choralreform war bei den ausführenden Musikern in erster Linie auf das Ideal-Künstlerische im Choral gerichtet. Die Melodien bearbeiten, nach neuen Regeln und Grundsätzen ummodeln, dies war das Ziel, wonach sie zunächst verlangten. Alles übrige war ihnen Nebensache." Doch immer so, daß sie wirklich der Kirche damit dienen wollten, müßte man unseres Erachtens hinzufügen. Nicht minder wahr ist, was der Autor als eminenter Sachkenner von der Tendenz und Methode sagt, welche eine Choralreform, die wirklich einigen Nutzen stiften sollte, hätte befolgen müssen. Sehr wahr ist sodann, daß in diesem Sinne mit Recht sich behaupten läßt, eine Choralreform um 1600 habe nicht so sehr eine historische, als eine künstlerische Aufgabe zu lösen gehabt. Aber diese künstlerische Aufgabe konnte unmöglich im Sinne des Autors gelöst werden, wenn nicht zuvor die historische gelöst war.

In solchem Gedanken haben wir vor Jahren in diesen Blättern geschrieben [2], daß der Choral einem Palestrina Leben und Tat war. Wenn wir diese Eigenschaft bei jeder Kunst in ihren verschiedenen Entwicklungsperioden wahrnehmen, so muß sie sich besonders bei der Musik zeigen, deren Kunstmittel Bewegung selbst ist. Es wurde oben (vgl. S. 84 A. 2) unserer ersten Arbeit auf musikalischem Gebiete aus den frühesten Jugendjahren der „Stimmen aus Maria-Laach", der „Kirchenmusikalischen Briefe", Erwähnung getan. Seitdem sind 30 Jahre verflossen. Das Ideal, das uns damals für Musik und besonders Kirchenmusik vorschwebte, ist heute noch dasselbe, aber die Reihe der Jahre mit ihren Studien und praktischen Erfahrungen hat uns manches gebracht, was unser Urteil in Sachen der Realisierung desselben modifizierte. Und die Geschichte der Choralreform zu Rom aus der Hand unseres verehrten P. Molitor gehört in dieser Kräftereihe nicht zu den schwächsten Eindrücken.

Wir leben gegenwärtig ebenfalls in der Zeit einer Choralreform. Wir brauchen aber nicht viel über ein halbes Jahrhundert zurückzugreifen, dann würde

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift LXV 564. [2] XLVII (1894) 129.

auch zutreffen, was P. Molitor (S. 152) von der Zeit der römischen Reform von 1600 sagt: „Sich selbst ein Rätsel, bot diese Zeit für eine Choralreform nur halbe und sich widersprechende Ideale." Und doch hielten auch diese Musiker, denen echt kirchlicher Geist einwohnte, den Choral für die eigentlichste Kirchenmusik und wollten ihn, sozusagen, nur mit Ehrfurcht behandelt wissen. In Bezug auf diese Musiker könnte man heute ganz die gleiche Frage aufwerfen, welche der Autor hinsichtlich der bei der römischen Choralreform Beteiligten sich stellt: „Auf wen sollten sie hören? wem folgen?"

Wenn Theoretiker wie Cerone[1] infolge ihres eigenen Bildungsganges am traditionellen Choral zäher festhielten, so folgt daraus nicht, daß andere zeitgenössische Musiker, die andere Wege einschlugen, von diesen schlankweg als Gecken bezeichnet werden dürften. Sehen wir uns die Kompositionen Sorianos an, so werden wir finden, daß darin ein heiliger Ernst und ächt kirchlicher Sinn waltet, und es klingt auch überall mehr oder minder Choral hindurch, z. B. in seinen Marianischen Antiphonen. P. Molitor schließt diesen Abschnitt mit der Bemerkung ab, die Choralreform habe schon verschiedene Stadien durchlaufen gehabt, ehe Raimondi den Druck seines Graduale begonnen hatte. Schon 1585 habe in Venedig der Bruch mit der Tradition den ersten Schritt getan, den allem Anscheine nach praktische Rücksichten herbeigeführt hätten. In Rom habe sich die Sache mehr um kritische und finanzielle Interessen gedreht. Deshalb sei man auf ganz verschiedene Wege und zu ganz verschiedenen Resultaten gelangt.

Das römische Resultat liegt, wie bekannt, in der Editio Medicaea vor. Diese ist das Werk der Choralreform.

Eine Prüfung des inneren Wertes der Reform muß sich natürlich auf die Originalausgabe beziehen, und hat auch deshalb die Untersuchung P. Molitors maßgebendere Bedeutung, weil sie an diese selbst, und nicht an die Bearbeitung von 1870 anknüpft. Die Kritik des Autors will sich nicht viel mit Einzelheiten befassen, sondern beschränkt sich auf jene Eigentümlichkeiten, welche in den Gesängen am häufigsten wiederkehren und die Grundsätze der Reformmusiker am besten erkennen lassen. Da kommt aber sogleich die Schwierigkeit; denn die

---

[1] Domenico Pietro Cerone war geboren 1566 zu Bergamo, ging aber 1592 nach Spanien, wo er Kapellsänger Philipps II. und Philipps III. war, in dessen Diensten er 1608 in die Kapelle zu Neapel überging, wo auch seine Schriften erschienen: 1609: Regole per il canto fermo, und 1613: El melopeo. In der letzteren glaubte man vielleicht nur eine Bearbeitung des großen Werkes El melopeo perfetto von Gioseffo Zarlino zu haben, einem hochbedeutenden Theoretiker aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Zarlino war 1537 in den Franziskanerorden getreten und starb 1590 zu Venedig (Riemann, Musik-Lexikon 1884 1266). Cerone vertrat unter anderem im Choral die Gleichwertigkeit aller Noten bezüglich des Zeitmaßes. Jede Note erhält nach seiner praktischen Regel einen Schlag, „wobei die Hand niederfällt und sofort wieder erhoben wird, wie wenn ein Rock mit dem Stocke ausgeklopft wird". Ließe sich nicht aus dieser Instruktion für Kapellmeistermanieren schließen, daß diese Leute den Choral sehr langsam gesungen haben?

Herausgeber der Medicaea haben über die von ihnen verfolgten Gesichtspunkte eine Erklärung nicht hinterlassen. Auch aus der Überlieferung sind die Grundsätze derselben weder zu erklären noch zu erweisen. Wäre die Reform nach festen Grundsätzen geplant und ausgeführt worden, dann würden sich die Melodien zum großen Teil selbst erklären. Allein darin findet der Autor, und er wird das Richtige getroffen haben, gerade den schwächsten Punkt der Reform.

Nur wenige Eigentümlichkeiten lassen sich mit Sicherheit als prinzipiell gewollte bezeichnen, und diese sind, recht angesehen, mehr negativer Natur. Es sind die folgenden: Kürzung der herkömmlichen Gesänge, Beschränkung der Intonation auf Tonica und Dominante, Vermeidung der Melismen über kurzen unbetonten Silben unmittelbar nach dem Wortakzente, Vereinfachung der Endmelismen usw. Allerdings schon genügend zu einer radikalen Reform. Woher aber stammen diese prinzipiellen Reformideen? Waren sie nicht schon in praktischer Weise eingeführt? Auf den alten Choral übertragen, sind diese Tendenzen vorwiegend destruktiv.

Der Mangel an Prinzipien macht sich besonders fühlbar in den drei wesentlich konstitutiven Elementen der Melodien, wie sich diese aus dem traditionellen Choral ergeben: in der Notation und Rhythmik, in der modalen Anlage und in der Melismatik. Was die ersteren betrifft, waren die Reformatoren über die Notation ihrer Melodien und deren rhythmischen Bau selbst nicht im reinen. Das beweisen die ziemlich häufigen Varianten ihres Buches. Hinsichtlich der Rhythmik steht nur das eine fest, daß die Herausgeber das Prinzip vom Gleichwert der Noten zurückgewiesen haben. Im Gebrauch der einzelnen Notenformen ist die Medicaea nicht konsequent. Die einfachen Neumenformen sind zwar gewöhnlich unschwer zu erkennen, aber mehrere aus ihnen erscheinen in zwei oder drei Schreibweisen. Figuren von fünf und mehr Noten werden unklar, indem sie die Tonfolgen nicht bestimmt abgrenzen. Abgesehen davon, hat die Notation der Medicaea vor andern späteren Reformausgaben den Vorzug, daß ihre Tongruppen geschlossen sind und sich dem Auge als einheitliches Ganzes zeigen.

Was die modale Anlage der Melodien anlangt, wird neben der sich zeigenden Willkür in Anwendung des ♭molle besonders der Umstand getadelt, daß zufolge einer „zwecklosen Regelstrenge" jede Melodie mit Tonica oder Dominante beginnt. In der Choraltradition finde sich kein Grund hierfür und, so weit man sie kennt, sei auch bisher kein einziger Choraltheoretiker zu nennen, der dieses Gesetz aufgestellt hätte. Weder Quidetti noch spätere Reformer hätten sich an diese Regel gebunden, und auch die Polyphonisten, Palestrina miteinbegriffen, bewegten sich in diesem Punkte freier. Selbst das römische Antiphonar, und zwar in seiner offiziellen Ausgabe, kenne diesen Zwang nicht.

Dem dritten wesentlichen Momente der Melodien sich zuwendend, bedauert P. Molitor, daß der „Vereinfachungstrieb" der Reformer sich zumeist bei den interessantesten Melodien betätigt habe, wie Alleluja, Graduale und Offertorium, ohne jedoch die andern Teile gänzlich zu verschonen. Bei den ersteren seien ganze Tonlinien weggeschnitten worden und mit ihnen „kunstvoll angelegte Teile voll Empfindung und Ausdruck, reizende Imitationen, manchmal gar der Höhepunkt

der Bewegung". Man vermisse dadurch jene wohltuende und natürliche Art der Stimmführung, die bei der älteren Version entzückt. Mit „den vielen Noten" sei naturgemäß etwas von dem geschwunden, was besonders dem Graduale unter den Meßgesängen seinen eigentümlichen Charakter gab und es seine besondere Aufgabe unter ihnen erfüllen ließ[1]. Unter unsern Lesern möchten sich wohl einige oder mehrere finden, welche in diesem „Vereinfachungstrieb der Reformer" noch nicht ihre schlimmste Anlage sehen und in ihren Kürzungen noch keine gar so große Missetat bedauern werden. Allein eines werden sie doch bei diesen Medizäern nicht verteidigen wollen, daß diese nämlich keine festen Normen beobachteten, nach welchen sie ihre Kürzungen durchweg und stetig ausgeführt hätten, und solche sich wahrscheinlich auch nicht zu bilden vermochten. Das ist unstreitig einer der bedeutendsten Mängel der Medizäa: es fehlt an konsequenter Methode, und das konnte nicht anders sein, nachdem man den Begriff der Neumen und ihr Verständnis als streng methodisches Gestaltungselement der Melodien durch das punctum contra punctum verloren hatte.

Über die ästhetischen Vorzüge der Medizäa läßt P. Molitor zunächst ihren Verehrern das Wort, und damit auch uns, und zwar diesmal als einem Anonymus. Wir bekennen uns zu jener unserer Meinungsäußerung ohne Rückhalt, möchten aber die tatsächliche Veranlassung derselben und deren Gründe ein wenig auseinandersetzen. Die vom Autor angeführte Stelle ist einer „Miszelle"[2] in dem 47. Jahrgange (1894) dieser Zeitschrift entnommen. Veranlassung dazu gab zunächst die Publikation einer Studie der von uns stets hochgefeierten Paléographie musicale in deutscher Übersetzung, durch welche die interessante Arbeit des berühmten Choralforschers Dom Mocquereau bei uns Deutschen allgemeiner

[1] Seiner Stellung in der Meßliturgie entsprechend hat das Graduale offenbar die Aufgabe, die durch die ermahnenden Worte der Epistel hervorgerufene Seelenstimmung zum Ausdruck zu bringen und für die Aufnahme des Evangeliums selbst zu erhalten und zu steigern. Daher naturgemäß das sympathische musikalische Element sich mehr entfalten darf, wozu es durch die ganze Konstruktion dieses Teiles der Liturgie Spielraum genügend gewinnt und bei besonderer Gelegenheit noch in die Sequenz ausklingen kann.

[2] XLVII 483 f: „Ein Nachtrag zum Artikel über Pierluigi da Palestrina", der im gleichen Bande mit Namensunterschrift sich findet. Die vom hochw. Autor der „anonymen Miszelle" entnommene Stelle (S. 485) ist durch einzelne Auslassungen verkürzt worden. So ist gleich nach den ersten zwei Zeilen der Satz ausgefallen: „Fast beschleicht einen dabei der Gedanke, daß diese Bearbeiter des Chorals doch etwas wußten und ahnten von den durch die Studie aufgedeckten Geheimnissen." Die berufene Studie ist aber keine andere als die von P. Bohe übersetzte, welche dem dritten Bande der Paléographie musicale der Benediktiner von Solesmes entnommen ist. Der letzte Satz, der vom Autor angeführt wird, heißt in der Miszelle ohne Auslassung so: „Wenn die Vergleichstabellen (der Studie) auch sehr verschiedene Bilder zeigen, so tragen die neueren Melodien, mit den älteren verglichen, doch ein auffallendes Verwandtschaftsverhältnis zur Schau: sie sind den älteren aus dem Gesichte geschnitten."

zugänglich wurde. Sie schien uns auch für den Mindereingeweihten einen „augenscheinlichen Vergleich" der traditionellen Melodien mit jenen der Medizäa respektive der Regensburger Ausgabe zu gestatten. Zu gleicher Zeit lagen uns die Angaben des Dekretes der heiligen Kongregation der Riten vom 7. Juli des Jahres 1894 vor, in welchem die Urheberschaft Palestrinas bezüglich der Medizäa mit solcher Bestimmtheit angenommen wurde, daß neben andern Angaben ein vernünftiger Zweifel, für damals wenigstens, für uns nicht vorhanden war und wir die Frage augenblicklich für erledigt hielten. Bei unserer Überzeugung von der hohen Bedeutung der Paléographie musicale für die Choralfragen war es uns sehr willkommen, daß, wie uns wenigstens dünkte, ein Vergleich der beiderseitigen Melodien nicht zu Ungunsten der Medizäa geschehen konnte. Freilich bot die Studie einen sehr beschränkten, aber doch klaren Gesichtskreis. Dazu wirkten, was wir nicht verhehlen wollen und zu Anfang jener kurzen Notiz in dieser Zeitschrift ziemlich klar andeuteten, auf uns auch die in damaliger Zeit mit großem Nachdruck geführten, maßlosen Angriffe auf die Regensburger Ausgabe [1] zu deren Gunsten ein.

Nehmen wir dazu die vorzüglichen Ausführung der Melodien, wie wir sie wiederholt in Regensburg hörten, und zwar im Rahmen einer zeremoniellen Ausführung der Liturgie, wie sie der dortige Dom dem Auge und dem Empfinden bietet: dann wird unsere Auffassung von der ästhetischen Wirkung dieser Gesänge sich wohl erklären. Die ästhetische Wirkung ist eben bedingt von dem alten Axiom des hl. Thomas: Pulchra dicuntur quae visa placent. Schön gilt uns, was in seiner Wahrnehmung gefällt [2]. Dies Gefallen können aber verschiedene Einflüsse bestimmen. In unserem Falle wird z. B. von seiten historisch-theoretischer Urteile ein solcher Einfluß unabwendbar sein. Das ist die Lage unseres hochw. Autors, bei welcher er noch getragen wird von den Eindrücken einer täglich, um nicht zu sagen fast stündlich sich wiederholenden Erfahrung der sein Leben beherrschenden Anwendung und vorzüglichen Ausführung des traditionellen Chorals. So wird es nicht wundern, wenn er ebenso begeistert von diesem spricht, wie die Freunde der Medizäa von jenem. Uns selbst, das gestehen wir, geschah es ähnlich. Beim ersten Anhören der traditionellen Melodien in Prag und Beuron fanden wir bezüglich des Eindruckes nicht das, was wir erwarteten. Beim jüngsten hingegen, vor wenigen Monaten, war zufolge der näheren Bekanntschaft mit der historischen Frage der Eindruck ein viel tieferer. Er hatte im Urteil das ehrwürdige Moment der Vorzeiten für sich gewonnen. Eins aber ist in allen Fällen uns klar geworden: der Choral wird nur verstanden im Rahmen der Liturgie selbst. Es scheint uns immer ein zweifelhafter Versuch, den Choral zur Geltung bringen zu wollen getrennt von kirchlichen Funktionen.

---

[1] Die Medicaea selbst war uns fremd.

[2] Vgl. damit unsere Artikel über „das Kunstschöne in der Kirchenmusik" in Dr Haberls Cäcilienkalender Jahrg. 1883 ff, namentlich 1883 S. 4.

Daß die Medizäa vor dem Forum der historischen Kunstkritik und nach den Gesetzen der kunstgeschichtlichen Theorie nicht bestehen konnte, versteht sich nach allem darüber Gesagten von selbst. Die Gründe, welche über, d. h. gegen ihren geschichtlichen Wert vorgebracht werden, sind nicht zu bestreiten. Sie beziehen sich auf die schon bekannten Mängel, welche dem Ideale vom traditionellen Choral als objektivem Kunstwerke förmlich widerstreiten. Und nicht nur, daß die Orginalausgabe der Medizäa diesem Ideale nicht entspricht, auch für sich selbst kann sie auf die Eigenschaft eines einheitlich durchgestalteten Kunstwerkes einen vollgültigen Anspruch nicht machen.

Was zum Erweise dafür von P. Molitor (S. 199—211) vorgebracht wird, läßt sich ebenfalls im allgemeinen nicht bestreiten, wenn auch das eine oder andere etwas wie von Voreingenommenheit eingegeben erscheint, wie z. B. wenn es heißt, die Eigenart der Varianten deute auf eilfertige und oberflächliche Arbeit der Korrektoren, und zuvor, durch diese Varianten sei die Ausführung der Melodien erschwert. Ebenso wenn in Bezug auf das Streben, durch Vereinfachung des Notenreichtums die bessere Verständlichkeit des Textes zu erleichtern, die Sache mit der Bemerkung abgemacht wird: „Noch stärkere Vereinfachung hätte das Wort noch verständlicher gemacht. Warum blieb man auf halbem Wege stehen?“ Antwort: Weil man vom Reichtum des alten Kunstwerkes so viel als zweckdienlich war, erhalten und ihm seinen Charakter belassen wollte.

Noch weniger beweist der Einwand, daß die Verständlichkeit des gesungenen Wortes doch nach wie vor vom Sänger abhing. Das versteht sich von selbst, aber ebenso, daß sich auch der gute Sänger um so leichter und besser verständlich macht, je besser das Wort im Gesang ihm zurecht gelegt ist. Wenn der Autor dann meint, die ausführenden Sänger seien durch die Reform nicht besser geworden, wie das die Geschichte der Kirchenmusik in Rom und anderwärts beweise, so ist dieses wohl zunächst von ihrem geringen Sinn für echt kirchliche Musik zu verstehen. Dann mögen aber daran doch auch andere Dinge die Ursache gewesen sein, und vorab ist da an den dramatischen Gesang der aufkeimenden Oper zu denken. Meint aber der Autor die technische Ausbildung des Gesanges, so ist sein Urteil wohl nicht zutreffend; denn der bel canto, diese Blüte der italienischen Virtuosität im Gesange, bereitet sich gerade am Anfange und in den ersten Dezennien des 17. Jahrhunderts vor, z. B. in Caccinis Nuove musiche (1602). Aus dieser Zeit stammen wohl auch die traditionellen Verzierungen, welche die Sänger der Sixtinischen Kapelle z. B. in Allegris Miserere anzubringen wußten und welche durch die Feinheit ihrer Ausführung die Bewunderung eines Mendelssohn und anderer Meister der Tonkunst erregten.

Die Zeit der Reformbestrebungen im Choralgesang ist überhaupt eine der bedeutendsten in der Geschichte der Entwicklung der Tonkunst, und ebendarum ist, wie allerseits und auch von uns öfters betont wurde, das vorliegende Geschichtswerk der Beuroner Benediktiner, welches den Verlauf der Choralreform klarlegt, von einer über die Grenze der Kirchenmusik hinausreichenden Bedeutung.

Den Erfolg der nachtridentinischen Choralreform zu Rom faßt zum Abschlusse ihrer Geschichte ihr Historiograph in die wenigen Sätze zusammen:

1. „Das Graduale Raimondis enthielt nicht den Gesang der römischen Kirche und wurde nie zum Gemeingut der römischen Kirchen."

2. „Im Widerspruche mit den Melodien des offiziellen Pontifikale und des offiziellen Rituale, von der Tradition losgelöst, stand das Graduale isoliert da, ein Mittelding aus fremdartigen[1] Elementen, ohne Klarheit und Konsequenz. Vom Apostolischen Stuhle preisgegeben, entbehrte es selbst jener Art von amtlicher Empfehlung, die derartige Ausgaben gewöhnlich vom Diözesanbischof erhielten."

Dies Endurteil klingt scharf und hart, entspricht aber den quellenmäßig vorgelegten Tatsachen und überschreitet somit nicht die Kompetenz des Geschichtschreibers.

Daß P. Molitors Werk eine Leistung ersten Ranges ist, vollendet nach Inhalt und Form, haben wir schon wiederholt betont, und wenn wir einiges Wenige und Nebensächliche glossieren zu müssen glaubten, so sollen diese Bemerkungen der hohen Schätzung nicht nur nicht den geringsten Abbruch tun, sondern nur beweisen, daß unsere Kenntnisnahme von dem Werke keine oberflächliche war. Daß das Studium des umfangreichen Werkes durch die treffliche äußere Ausstattung desselben nicht unbedeutend erleichtert und angenehmer gemacht wird, ist bei den Leistungen des Leuckartschen Verlages selbstverständlich[2].

Zu guter Letzt möchten wir noch einige aus den Schlußsätzen des Werkes hierher setzen. Dieselben empfehlen sich ebenso durch ihre Richtigkeit, als sie noch einmal die nicht genug zu lobende Mäßigung des hochw. Autors gegenüber andern Vertretern der modernen Choralfrage erweisen:

1. Wie jede Kunst hat die katholische Kirchenmusik eine Entwicklung und somit Perioden anfänglicher Versuche, siegreichen Fortschrittes, endlicher Vollendung, traurigen Verfalles, hoffnungsvoller Wiedererhebung.

2. Der gregorianische Choral ist nicht die einzige Art katholischer Kirchenmusik. Er repräsentiert seine Zeit, soweit ihr religiöses Leben und Empfinden in der liturgischen Musik Ausdruck gefunden. Wir möchten hinzufügen: und bei der inneren Leistungsfähigkeit dieses Kunstmittels finden konnte.

---

[1] Ob die Bezeichnung „fremdartig" ganz zutreffend gewählt ist, möchten wir an der Hand der vom Autor sehr klar und mit größter Sachkenntnis gegebenen Tatsachen bezweifeln. Uns scheint das Resultat der Choralreform, wenn wir einen Vergleich gebrauchen dürfen, ein Zersetzungsprodukt zu sein. Sie zersetzte die traditionellen Melodien oder nahm die schon mehr oder minder zersetzten auf, schied dann aus, brachte das Zurückbleibende in neue, anders zusammengesetzte Verbindungen, verwendete den vorhandenen Stoff gegen die ihm eigenen Gesetze u. dgl. Sie hat aber, wie uns scheint, nichts Neues und Fremdes hineingetragen und hineingezwängt, wie wenn man etwa den Takt unserer modernen Musik in die Choralmelodien hineinbringen, respektive sie in ihn hineinzwängen will.

[2] Freunde und Jünger guten und gewählten Orgelspieles machen wir bei dieser Gelegenheit auf den uns eben vorliegenden vierten und fünften Band der „Ausgewählten Orgelkompositionen von Moritz Brosig" aufmerksam, welche in demselben Verlage in ebenso vorzüglicher Ausstattung erschienen sind und die Gesamtausgabe abschließen.

Es war vielleicht ein besonders folgenschwerer Mißgriff der Musiker der Reformperiode, daß sie dieses Kunstmittel zu Wirkungen heranziehen wollten, die zur Verzerrung seiner naturgemäßen Formen führen mußten. Der Choral „repräsentiert seine bestimmte Kunstform, die von der Kirche bevorzugt und von vielen als Ideal katholisch=liturgischer Musik angesehen wird". Die Kunstform des Choralgesanges wird unbestreitbar von der Kirche bevorzugt, und zwar eminent, weil ohne ihn wenigstens eine reichere, ja ihre höchste Kultentwicklung nicht zugelassen wird. Beim Hochamt wenigstens muß Choral gesungen werden. Diese Bevorzugung gilt aber nicht der Kunstform des Chorals als solcher. Wer den Choral als Ideal katholisch=liturgischer Musik ansehen will, kann darüber nicht getadelt werden, solange der erstere Standpunkt gewahrt wird, wozu noch der historische kommen mag. Einseitig würde uns diese Auffassung erscheinen, wenn die Vollkommenheit der Kunstform als solcher und ihre Ausdrucksfähigkeit für das religiöse Leben und Empfinden in der Kirchenmusik für unsere Zeit gemeint wäre und behauptet werden sollte.

3. „Regel und Gesetz sind in den besten der traditionellen Melodien ausgesprochen." Daran ist nicht zu zweifeln. Ein abgeschlossenes wahres Kunstwerk erklärt sich am besten selbst. Um aber den Grundsatz in die Übung umsetzen zu können, scheint uns vor allem eine mit genauer Sichtung des Quellenmaterials und dem entsprechenden kritischen Apparate, wie wir Deutsche ihn verstehen, versehene Ausgabe des Graduale notwendig, wodurch erst ein Gesamtüberblick des Kunstwerkes und der Beziehungen seiner Teile zum Ganzen gewonnen wird. Ob und inwieweit der Fortschritt der modernen Choralforschung einer solchen Aufgabe schon gewachsen ist, getrauen wir uns nicht zu entscheiden. Es will uns aber dünken, daß sie so weit noch nicht gekommen sei. Solange bedeutende Forscher, deren Abfertigung mit einem Non placet eine wissenschaftliche Beachtung nicht beanspruchen kann, in Fundamentalfragen differieren, möchte unsere Ansicht nicht grundlos erscheinen. Was aber bezüglich der Wiederbelebung der traditionellen Melodien schon geleistet ist, berechtigt immerhin zur Annahme jener hoffnungsvollen Wiedererhebung, welcher P. Molitor in Bezug auf die theoretischen Kenntnisse aus den alten Melodien das Wort spricht: „Möglicherweise gestatten sie eine Verwirklichung, die früheren Jahrhunderten unerreichbar geblieben."

Den „Dankessold" nicht nur „der Schwachen, die mit den täglichen Schwierigkeiten einer mühe= und opfervollen Praxis ringen", sondern auch mancher Starken, die mit den konkreten Verhältnissen des Lebens in der weiten Welt vertraut sind, wird sich jedenfalls eine Vereinfachung der alten Melodien erwerben, die allerdings einen andern Weg einschlagen muß und heutzutage es auch kann als den, welcher für Pierluigi und seine Schüler und Zeitgenossen bei ihrem besten Wissen und Wollen vor drei Jahrhunderten geebnet und gebahnt war.

† Th. Schmid S. J.

Rezensionen.

Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung, quellenmäßig dargestellt von P. **Heinrich Denifle** O. P. Erster Band. Lex.-8° (XXXII u. 860) Mainz 1904, Kirchheim. *M* 10.—

Seit drei Jahrzehnten ist in wissenschaftlichen Kreisen der Name des P. Denifle mit Hochachtung genannt. Wo immer der gelehrte Dominikaner an ein Forschungsgebiet die Hand gelegt hat, sind bleibende Resultate erzielt und neue Bahnen gewiesen worden. Seine Leistungen für die Geschichte der deutschen Mystik, für die Geschichte der Universitäten sind allgemein anerkannt. Um die Kenntnis der Scholastik wie der ältesten Zeiten der Mendikantenorden ist er vielfach verdient. Seines großen Werkes über die Verwüstung Frankreichs durch den hundertjährigen Krieg wurde in dieser Zeitschrift (LX 196 f) erst vor kurzem ehrenvoll gedacht. Sein großartiges Chartularium Universitatis Parisiensis steht einzig da. Die wissenschaftlichen Akademien von Wien, Berlin, Prag und Göttingen ehrten ihn durch Aufnahme unter ihre Mitglieder, ebenso 1897 die Pariser Akademie der Inschriften. Schon die Stellung des anspruchslosen deutschen Ordensmannes als Behüter der kostbarsten und ehrwürdigsten Handschriftensammlung der Welt, des vatikanischen Archivs, bezeugt seine Bedeutung als Mann der Wissenschaft und sein weit über die Grenzen eines einzigen Landes hinausgehendes Ansehen als wissenschaftliche Autorität.

Wenn ein solcher Forscher nach einer solchen Reihe hervorragender Leistungen sich entschließen konnte, bei der Entstehungsgeschichte jener großen Abfallbewegung, welche mit dem Namen der „Reformation" sich zu legitimieren sucht, nochmals mit der Arbeit einzusetzen, so ist dies von vornherein ein Beweis, daß, soviel auch über dieselbe schon geschrieben sein mag, dort noch Fragen von größerer Tragweite der Lösung harrten. Der mächtig große Band, welcher vorliegt, ist erst nur ein Teil der Arbeit; ein zweiter, der im Druck bereits vorangeschritten ist, soll ihm auf dem Fuße folgen. Man darf gewiß sein: zwei solche Bände von einem P. Denifle bringen nicht bloß einen neuen Aufputz altbekannter Dinge: auch hier wieder handelt es sich um einen wichtigen Dienst, welcher der Wissenschaft geleistet wird, und zwar einen solchen, zu welchem nicht leicht ein anderer Gelehrter in gleichem Maße die Ausrüstung und die inneren Hilfsmittel mitgebracht hätte.

In der Tat wird niemand das Werk ernstlich studieren, ohne mit jedem Abschnitt an Erkenntnis zu gewinnen. Wohl bedarf es des gereiften und ruhigen Denkens und bei manchen Kapiteln auch der wissenschaftlichen Schulung, um das Werk im ganzen, wie einzelne der wichtigsten Ausführungen nach ihrer vollen Bedeutung zu würdigen. Wo aber diese Vorbedingungen sich verbinden mit dem ausdauernden Studium des Bandes in seinem Zusammenhang, da ist die Wirkung überwältigend. Es sind nicht nur die Endresultate, die mit unabweisbarer Wucht selbst dem Widerstrebendsten sich aufzwingen müssen, es ist auch das geradezu staunenswerte Wissen, das der Verfasser auf dem Gebiete wie der Scholastik so der Patristik, in Geschichte, Theologie und Philosophie, überallhin ausgreifend und doch stets gründlich, den Kern der Sache treffend, gleichsam spielend zu entfalten versteht. Aus dem überaus reichen Gehalte des Bandes, in welchen oft über das eigentliche Thema hinaus wertvolle Winke sich eingestreut finden, lassen sich drei Hauptmomente hervorheben.

Das erste derselben kann man bezeichnen als das psychologische Problem über den Ausgangspunkt von Luthers Abfall. Ursprünglich hatte P. Denifle an eine erneute Forschung über den Urheber der deutschen Kirchenspaltung gar nicht gedacht. Eigentlicher Gegenstand seiner Forschung war anfangs lediglich: „der Verfall eines Teils des Welt- und Ordensklerus, ausgehend vom 15. Jahrhundert bis zu seinem Endpunkte“. Mit der allmählichen Annäherung an diesen Endpunkt drängte sich aber von selbst die Frage auf: in welchem Punkte hat sich Luther mit dieser abwärtsgehenden Strömung getroffen?

„Nachdem ich ihn“, schreibt der Verfasser, „inmitten jener Gesellschaft des dritten Jahrzehnts (des 16. Jahrhunderts) getroffen hatte, konnte ich Luther nicht mehr aus dem Wege gehen, und ich unternahm es, ihn selbst von da nach rückwärts zu studieren, bis hin zu seinen ersten Stadien, zum Beginn seiner ersten Lehrtätigkeit. Dann erst schlug ich, schon zur Kontrolle meiner Resultate, den umgekehrten Weg ein und folgte ihm Jahr für Jahr in seinem Werdegang. Mein Hauptaugenmerk blieb darauf gerichtet, jenen Punkt zu ermitteln, von dem aus Luther zu verstehen ist, jenes Unbekannte zu finden, das ihn langsam in die Strömung des Niederganges hineinschob und ihn schließlich zum Schöpfer und zum Stimmführer jener Gesellschaft machte, welche das Vollmaß des Niederganges repräsentierte.“

Als Resultat ergibt sich, daß um die Mitte des Jahres 1515, da Luther in der Erklärung des Römerbriefes etwa am Ende des dritten Kapitels angelangt war, der Umwandlungsprozeß in ihm zur Reife gediehen war. Innere Erfahrungen, deren Wurzeln jedoch schon in die früheren Wittenberger Jahre zurückgingen, hatten ihn zur Annahme gebracht, die Begierlichkeit sei schlechterdings unüberwindlich, und sie sei nichts anderes als die im Menschen bis zu seinem Tode bleibende Erbsünde selbst. Hiermit war der tiefste Grund seines Abfalles wie aller seiner späteren Lehrmeinungen gegeben.

Das zweite Hauptmoment, in welchem wohl das bedeutendste wissenschaftliche Verdienst des Bandes besteht, ist die sozusagen literarhistorische Untersuchung über Luthers Lehren und Schriften. Seine theologischen Kenntnisse,

seine geistige Richtung, seine Stellung zu den theologischen und philosophischen Schulen der ihm vorausgehenden und der ihn umgebenden Zeit werden mit großem Scharfsinn und gründlicher Gelehrsamkeit klargelegt. Überraschend ist da zunächst die nahe geistige Beziehung der Lutherschen Anschauungen zu Occam und dessen Schule, die P. Denifle glänzend und im einzelnen nachweist. Noch überraschender vielleicht berührt die Dürftigkeit und Oberflächlichkeit in Luthers theologischer Vorbildung und die geringe Ausdehnung seines Wissens. Abgesehen von den Handbüchern des Gabriel Biel und des Gregor von Rimini, die beide als zuverlässige Führer nicht betrachtet werden konnten, ist die Scholastik für Luther ein ziemlich fremder Boden, und erst im heißen Handgemenge des Ablaßstreites hat er es nachträglich für ratsam erkannt, sich über diese Fragen noch einige andere alte Theologen etwas anzusehen. Um so auffallender kontrastiert dann freilich das summarische Urteil, mit dem derselbe Mann über die gesamte Scholastik sich zum Richter aufwirft; er weiß es nur dadurch zu rechtfertigen, daß er der teils nicht gekannten, teils mißverstandenen Schule Anschauungen unterschiebt, welche diese stets aufs bestimmteste von sich gewiesen hat. Man wird da lebhaft an spätere Zeiten der deutschen Kirchengeschichte gemahnt, auf welche P. Denifles Wort nicht minder paßt: „Und diese ungebildeten Theologen wollten die Theologie reformieren und blickten mit Verachtung auf die gesunde Theologie des Mittelalters, die sie gar nicht kannten!“

Das Dritte, was in diesem Bande einen bedeutsamen Platz behauptet, ist die durch alle Kapitel sich hindurchziehende Auseinandersetzung mit der gesamten protestantischen Lutherforschung und Dogmengeschichte. Hier wirkt manches mehr noch als „überraschend“. Freilich in Bezug auf die Einseitigkeit und blinde Voreingenommenheit protestantischer Kirchenhistoriker und Theologen bei allem, was auf Luther und was auf die katholische Kirche näher Bezug nimmt, hatte P. Denifle nicht nötig, erst Neues herauszufinden. Aber der supine Grad von Oberflächlichkeit, von Unkenntnis und Mangel an Methode, wie er hier bei zahlreichen Berufsgelehrten von großem Namen nachgewiesen wird, und zwar an Werken, die zum Teil ihr Ansehen begründet haben, wirkt tatsächlich verblüffend. Mit Recht hebt P. Denifle wiederholt hervor, daß, wo es sich um analoge wissenschaftliche Fragen im Gebiete der Jurisprudenz oder der Philologie handelte, heute so etwas nicht mehr möglich, ja kaum denkbar wäre. „Es ist geradezu unglaublich, was die protestantischen Theologen uns zu bieten sich erlauben. In welch anderem Fach kommt so etwas vor!“

Es gibt in diesem Bande mehrere und längere Abschnitte, welche nicht nur für jeden Gebildeten leicht faßlich sich lesen, sondern manche auch, die ihrem Inhalte nach Geist und Herz erheben, so z. B. die Darlegungen über „das Lebensideal und die evangelischen Räte“ (S. 141—188) oder über Leben und Sterben der wahren Katholiken (S. 754—763). Trotzdem hat P. Denifle es für notwendig erachtet, in der Vorrede warnend vorauszuschicken, daß das Werk nicht eine Lesung „für die Jugend“ sei. Die Natur der Sache bringt es eben mit sich, daß Schriften, Reden und Briefwechsel der Neuerer des 16. Jahrhunderts

oft und in großem Umfange wörtlich herangezogen werden mußten. Das aber sind Kundgebungen einer bereits im tiefen Sumpfe auslaufenden „Strömung des Niederganges", welche der Verfasser mit der Bemerkung kennzeichnet: „Auch aus ihren Worten machten sie eine Kloake." „Es sträubt sich zwar die Feder" . . ., meint P. Denifle ein andermal, „es hilft jedoch nichts. Die Protestanten sollen endlich einmal . . . lernen. Ich meinerseits will mir von ihnen wenigstens nicht den Vorwurf machen lassen, den sie gegen uns Katholiken fortwährend erheben, wir verschwiegen etwas. Nein, nein, ich sage alles."

Andere Teile des Werkes, und darunter die wertvollsten, namentlich die ersten drei Paragraphen des dritten Abschnittes (S. 374—737), setzen beim Leser schon ein tüchtiges Maß nicht nur von wissenschaftlichem Interesse, sondern auch von Denkfähigkeit und von theologischer und philosophischer Schulung voraus. Ohne solche wird vieles in seiner Kraft nicht richtig geschätzt, ja nicht einmal erfaßt oder auch nur geahnt werden. Um so reicher sind Gewinn und Interesse für den, welcher den gelehrten und scharfsinnigen Ausführungen auch nur einigermaßen zu folgen vermag. Dem schulgerecht gebildeten katholischen Theologen vermögen gerade diese Abschnitte wahren Hochgenuß zu bieten, nicht etwa wegen irgend einer polemischen Spitze, sondern abgesehen hiervon, durch die so sichere und sachverständige Einführung mitten in die große Welt der Scholastik mit ihrem bewegten Getriebe und ihren mannigfaltigen Problemen.

Derjenige, der P. Denifles Eigenart aus dessen Schriften und früheren wissenschaftlichen Fehden nicht bereits näher kennt, wird von ihm selbst auf eine weitere Eigentümlichkeit des Werkes im voraus aufmerksam gemacht, nämlich auf die bei ihm bekannte Kernigkeit seiner Polemik und die unumwundene Offenheit in der Aussprache seiner Verdikte. Der biedere tiroler Ordensmann hat dies stets als sein gutes Recht in Anspruch genommen, gerade heraus seine Meinung zu sagen, und auch jetzt macht er dasselbe geltend, indem er schreibt:

„Leisetreterei kenne ich nicht, habe sie mein Leben nie gekannt, werde sie auch nie lernen; ich bin schon zu alt dazu. . . . Übrigens habe ich seit meiner Kindheit die Offenheit und Ehrlichkeit als die Grundlagen des Verkehrs mit den Nebenmenschen kennen gelernt. Seit 30 Jahren habe ich manchen Strauß auf verschiedenen Gebieten ausgekämpft; eines aber werden mir alle Gegner zugeben: sie wissen, wie sie bei mir daran sind und daß ich ohne Hehl geradeaus gehe und meine Gedanken nicht verhülle oder verberge. Das ist auch etwas wert. Erkenne ich etwas als Lüge, so nenne ich es Lüge; erkenne ich etwas als Schaltheit, Falschheit und Fälschung, so bezeichne ich es auch mit diesen Worten; tritt mir die Unwissenheit entgegen, so finde ich ebenfalls kein anderes Wort für sie. Und so betreffs anderer Punkte."

Es wäre da natürlich ein wohlfeiles Spiel, aus dem sachlichen Zusammenhang eine Anzahl stark klingender Äußerungen herauszuheben und künstlich aneinanderzuklauben, um den Autor als von Leidenschaftlichkeit und konfessionellem Ingrimm geleitet erscheinen zu lassen. Wer aber ernst in geduldiger Nachprüfung und Verarbeitung den Band wirklich durchstudiert, wird P. Denifle das Zeugnis nicht versagen, das er für sich in Anspruch nimmt:

„Das werden mir selbst die protestantischen Theologen nach Lesung des Werkes zugeben, daß mich eine reine Absicht bei Abfassung desselben beseelte.... Der Arbeit unterliegt nur die Absicht, der Wahrheit vorurteilsfrei zu dienen.... Gott ist mein Zeuge, daß ich nur korrekt darstellen wollte."

Unterdessen sind gerade auf katholischer Seite bereits Stimmen laut geworden, welche über die in dem Werke vorherrschende Schärfe des Tones ihr Bedauern aussprechen. Viele, gerade unter den Katholiken, werden über dieselbe erschrecken oder an derselben Mißfallen finden. In dieser Tonart liegt auch gewiß nicht das objektiv Vollkommene, was zur Nachahmung empfohlen werden könnte. Aber bei großen Gelehrten ist man gewohnt, um wichtiger Resultate willen an sich unvollkommene Eigentümlichkeiten mit in den Kauf zu nehmen. In einem Punkte, bei den psychologischen Betrachtungen über Luthers Bildnisse, hat sich P. Denifle wohl auch verleiten lassen, aus dem strengen Rahmen der geschichtlichen Untersuchung herauszutreten und sich auf ein Gebiet zu wagen, wo der vorgefaßten Meinung und überhaupt dem subjektiven Ermessen ein weiter Spielraum immer bleiben wird. Sonst aber verleugnet sich unter allen grobkörnigen Apostrophen nicht der Mann der gediegenen Wissenschaft. Unrecht wäre es daher, über Nebenpunkten und rein äußerlichen Rücksichten und Formfragen den eigentlichen Gehalt und die wirklich hohe Bedeutung des Werkes zu unterschätzen, oder zu verkennen, was dasselbe an neu Errungenem für die Wissenschaft bringt.

In der Tat ist P. Denifle nur auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung ganz allmählich zum Planen und Abfassen dieses Werkes hingeführt worden. Es sind wissenschaftliche Probleme, die er lösen will, und der vorliegende Band, mag er vielleicht den künstlerischen Aufbau und das Ebenmaß des schöngeistigen Literaturwerkes nicht aufzuweisen haben, ist eine wahrhaft imponierende wissenschaftliche Leistung von hohem Verdienst und von großen Konsequenzen.

Die Umstände der Zeit, in welcher wir leben, sind es indessen, welche dem rein wissenschaftlich gedachten Werke des Gelehrten noch nebenbei eine besondere, über das fachwissenschaftliche Interesse und wohl auch über die Absichten des Verfassers weit hinausragende Bedeutung verleihen. Jahre hindurch sah man soeben noch die „Los von Rom=Bewegung", geschürt und getragen von einem Teil des deutschprotestantischen Predigertums, seine wüsten Orgien feiern, und im einigen deutschen Vaterlande den „Evangelischen Bund" am Werke, um den konfessionellen Zank des 16. Jahrhunderts in der ganzen haßerfüllten Bitterkeit wie in der Schrankenlosigkeit der äußeren Form nach besten Kräften zu erneuern. Wir sehen täglich vor Augen, wie (nach den Worten des Verfassers) „Protestanten (d. h. Wortführer und angesehene Lehrer) gegen die katholische Kirche toben und zum Kampfe förmlich herausfordern". Keine Anklage noch Verleumdung ist zu abenteuerlich oder zu ungeheuerlich, daß nicht protestantische Zelebritäten sich ungestraft herausnehmen, sie ohne Spur von Beweis gegen die katholische Kirche oder deren Institutionen zu schleudern. Dabei wird laut für den Protestantismus allein alle Wissenschaft in Anspruch genommen; er allein darf der „Voraussetzungslosigkeit" sich rühmen. In alle

materiellen und äußeren Vorteile weich gebettet, braucht man, wie es scheint, aus Haß und Verachtung kein Hehl zu machen und darf zu allem Schaden oft auch noch den Hohn hinzufügen.

Gegenüber einem solchen Meere von Herausforderung und Kränkung erscheint nun dieses Werk, trotz seines vorwiegend wissenschaftlichen Charakters und obgleich in keiner Weise für eine Wirkung auf das Volk im großen berechnet, wie ein Notdamm, aufgerichtet zur Abwehr weiterer Überflutung, zur Beruhigung und Ermutigung der Bedrohten und leider vielfach schon allzusehr eingeschüchterten Opfer einer fieberhaft erregten konfessionellen Kampfeslust. Es ist gar sehr geeignet, protestantischen Heißspornen für längere Zeit Gelegenheit zu stillem Nachdenken und zu ernster Selbstprüfung zu bieten. Unwillkürlich gedenkt man der Tage, da gegen eine ähnliche Springflut protestantischer Geschichtsentstellungen, Schmähschriften und Pamphlete der große Cäsar Baronius zuerst auf dem Plan erschien und endlich Stille gebot und das Treffen zum Stehen brachte. Das ist die überwältigende Macht einer echt quellenmäßigen Geschichtschreibung.

Wir Katholiken dürfen, trotz aller gemachten Vorbehalte in Bezug auf den Ton und die Form, dem gelehrten und selbstlosen Ordensmann für seine Arbeit Dank wissen. Zwar haben die Protestanten mehr aus diesem Buche zu lernen als wir, und keiner aus ihnen wird es ohne reichen Nutzen studieren. Für die Lutherforschung selbst bedeutet es einen Fortschritt, wie alle Lutherbiographien und Luthereditionen vieler Menschenalter zusammen ihn nicht zu stande gebracht haben. Vieles höchst Wissenswerte in dem Buche würden alle protestantischen Pastoren Deutschlands, weil für die alte Theologie ohne jedes Verständnis, über die Genesis ihres eigenen Bekenntnisses niemals herausgefunden haben.

Aber auch der katholische Gelehrte, sei er Historiker oder Theologe, hat vieles hier zu lernen, und so jeder gebildete Katholik. Wenn dann und wann in dem mächtigen Bande mitten unter schwierigen wissenschaftlichen Ausführungen und polemischen Expektorationen bei dem gelehrten Verfasser für einen Augenblick auch das katholische Herz herauszublicken scheint und ein für seine Kirche warm begeisterter und für die Seelen schuldlos Irregeführter mitleidtragender, echt priesterlicher Sinn, so soll der katholische Leser der letzte sein, solches zu tadeln. Das Werk ist und bleibt eine hervorragende wissenschaftliche Leistung. Was immer die erste Aufnahme des Werkes in deutschen Landen sein mag, das Werk steht in dem Dienst der Wahrheit. Die Wahrheit aber muß auf die Dauer Bestand haben, und die Wahrheit allein ist es, welche frei macht. Achtung dem gewissenhaften gründlichen Forscher, welchem die Wahrheit über alles geht!

O. Pfülf S. J.

Les maladies du sentiment religieux. Par *E. Murisier.* 12° (174) Paris 1901, Alcan. *Fr.* 2.50

Das religiöse Gefühl ist nach Murisier in doppelter Beziehung einer krankhaften Übertreibung ausgesetzt. Tritt eine zu große Steigerung nach der individuellen persönlichen Seite hin auf, so entstehen die mystischen Zustände und besonders

die Ekstase. Wird hingegen die soziale Richtung einseitig ausgebildet, so entsteht der Fanatismus, mit seinem Doppelelemente, dem Exklusivismus und dem Proselytismus.

An keiner Stelle erklärt uns der Professor von Neuchâtel, was er unter religiöser Idee, religiösem Gefühl, mystischen Zuständen und Fanatismus eigentlich versteht. Es dürfte dies wohl auch schwer sein, zumal Murisier die verschiedensten Kategorien in seine Betrachtung mit einbezieht: die indischen Büßer und Nachahmer Buddhas, russische Sekten, amerikanische Pietisten und Quäker, die Heilsarmee, den Quietismus des späteren Mittelalters, die großen Mystiker der Vorzeit und endlich die Heiligen der katholischen Kirche. Herr Murisier war fast gezwungen, in seinen 174 Seitchen die Arbeit zu vereinfachen. In der Tat beruht seine Schrift nicht auf Quellenstudien. Fast überall sind Werke zweiter Hand zitiert, sogar ohne jede nähere Bezeichnung der Ausgabe und der Seitenzahl. Eine Nachprüfung ist ausgeschlossen. Der Wert einer solchen Arbeit ist nach der kritischen Seite gleich null. Die Kenntnis des Verfassers von der katholischen Mystik erscheint sehr oberflächlich. Geradezu merkwürdig muß es berühren, wenn Murisier für Franz von Assisi Sabatier, für St Bernhard Neander als Gewährsmänner in solcher Weise bevorzugt. Ein wirklich übernatürliches Element wird nicht einmal als möglicher Faktor in den Bereich seiner Untersuchungen gezogen. Murisier will die mystischen Erscheinungen rein psychologisch erklären. Ungerecht lautet auch sein Urteil über die Aszese. Sie führt nach ihm zur krankhaften Ausbildung und Alleinherrschaft religiöser Ideen. Was er aus den Exerzitien des hl. Ignatius anführt, macht vollständig den Eindruck, als habe sich der Verfasser der Mühe überhoben, selbst das kleine Büchlein einer näheren Besichtigung zu unterziehen. Herrn Murisier fehlt also das Verständnis für katholische Dinge. Die Methode endlich, welche er in seinen Beweisen verfolgt, kann die Beistimmung eines ruhig Denkenden nicht finden. Man vermag nicht einzusehen, wie drei, vier Fakta, ohne Prüfung und Wertung der oft ganz verschiedenen Umstände, dazu berechtigen können, die allgemeinsten und weitgehendsten Schlüsse zu ziehen. Gerade in der Psychologie ist in Anbetracht der großen Zahl oft komplexer Faktoren Vorsicht in der Deutung der Erscheinungen unbedingt notwendig.

Daß sich hin und wieder bei Murisier Bemerkungen finden, die zur Beurteilung nicht nur einer ungesunden, sondern auch der gesunden Mystik von Nutzen sein können und häufiger noch zum Studium anregen, räumen wir ein. Wissenschaftlichen Wert vermögen wir seiner Arbeit nicht zuzuerkennen.

Jul. Beßmer S. J.

Les limites de la biologie. Par ***J. Grasset.*** 8⁰ (188) Paris 1902, Alcan. *Fr.* 2.50

Welches sind die Grenzen der Biologie? Ist die Biologie wirklich, wie der „biologische Monismus" es will, die moderne Universalwissenschaft, welche die letzte Stufe der menschlichen Erkenntnis darstellt und alle andern Wissenszweige in sich aufgehen läßt? Oder besteht neben und über der Biologie noch eine Reihe anderer, von ihr innerlich unabhängiger Wissenschaften, welche ihr eigenes Spezialobjekt haben?

Dies sind gewiß sehr wichtige und zeitgemäße Fragen, die der Verfasser der obigen Schrift zu beantworten sucht. Die neuere Naturwissenschaft hat namentlich auf dem Gebiete der Lebenskunde, der Biologie im weiteren Sinne, großartige Fortschritte zu verzeichnen. Während die Faunen und Floren aller Länder und Meere ihre lebenden und fossilen Schätze in immer reicherem Maße den wißbegierigen Forschern auslieferten, vertiefte sich das Auge des Mikroskopikers in die verborgensten Geheimnisse des Zellenlebens. Der Entwicklungsmechaniker verfolgte das individuelle Werden des Organismus von seinem Beginn in der befruchteten Eizelle an und suchte durch mannigfaltige Versuche die Gesetze festzustellen, nach denen die Organe des Lebewesens aus einem unscheinbaren Keime sich entfalten. Schließlich suchte der Deszendenztheoretiker die Entwicklung der Organismen in ihrer zeitlichen Reihenfolge auf unserer Erde zu erforschen und zugleich in die Ursachen ihrer Umwandlung einzudringen. So stand die Biologie endlich vor der Frage: welches ist das eigentliche Wesen des organischen Lebens, woher stammt es, und wie weit reicht es?

Hiermit war jedoch die Biologie bereits weit herausgetreten aus dem Rahmen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und auf das Gebiet der Philosophie übergegangen. Leider vergaßen nicht wenige Biologen, daß die Biologie als Erfahrungswissenschaft sie bei der endgültigen Lösung dieser und anderer noch wichtigerer Fragen im Stiche lasse. Daher kam es, daß sie die ganze lebende Welt einschließlich des menschlichen Geisteslebens mit seiner Kultur und Religion nur „biologisch“ betrachten wollten, und so entwickelte sich der biologische Monismus, der sämtliche Wissenschaften bloß als Zweige der Biologie ansieht. Obwohl der Verfasser in seiner kritischen Prüfung hauptsächlich den biologischen Monismus in Frankreich im Auge hat, der aus dem Comteschen Positivismus hervorging, so hat er doch auch viele deutsche Autoren, wie Haeckel, Wundt, Verworn usw., berücksichtigt. Seine Darlegungen gewinnen dadurch auch für unsere deutschen Verhältnisse einen höheren Wert.

Das Urteil des Verfassers über den biologischen Monismus lautet entschieden verneinend. Nachdem er das Wesen und die historische Entwicklung desselben im ersten Abschnitte seiner Schrift dargelegt, stellt er (S. 10) folgende These auf:

„Die Biologie hat ihre Grenzen. Denn es gibt Dinge, die nicht in ihre Kompetenz gehören und welche ihr ewig unbekannt bleiben werden, eben weil sie nicht biologisch sind. Diese andern Dinge sind aber trotzdem für den Menschen erkennbar durch andere Methoden, auf andern geistigen Wegen: sie sind daher Gegenstand anderer Wissenschaften.“

In den folgenden Abschnitten wird dann näher dargelegt, welches jene andern Wissenschaften sind, von denen die Biologie umgrenzt wird. Als untere Grenze der Biologie führt Grasset die Wissenschaft von den anorganischen Wesen, die physikalisch-chemischen Wissenschaften an; als seitliche Grenzen die Ethik, Psychologie, Literatur und Kunst, Geschichte, Soziologie und Rechtswissenschaft;

als obere Grenzen endlich die Mathematik, Geometrie und Logik, die Metaphysik und endlich die Theologie und die Offenbarungsreligion.

Wenn man auch mit dem einen oder andern Punkte dieser Einteilung sowie auch mit manchen Einzelausführungen des Verfassers vielleicht nicht ganz einverstanden sein kann[1], so ist doch seine Beweisführung gegenüber dem biologischen Monismus im wesentlichen recht zutreffend. In einem Schlußkapitel faßt er die Ergebnisse seiner Studie nochmals kurz zusammen. Er nennt hier seine Auffassung des Verhältnisses der Biologie zu den übrigen Wissenschaften la théorie de l'action parallèle des diverses sciences. Obwohl die verschiedenen Wissenschaften in sich selber ein eigenes Objekt haben, so sollen sie doch im menschlichen Geiste, der ihre gegenseitigen Beziehungen erkennt und allseitig nach Wahrheit verlangt, zu einer höheren Einheit zusammengefaßt werden. Nur dies ist „der wahre Monismus". Grasset verkennt jedoch keineswegs, daß zwischen den einzelnen Wissenschaften eine bestimmte Rangordnung besteht. Das seiner Schrift vorgesetzte Motto Nec ancilla, nec domina ist daher nicht im Widerspruche mit der Ansicht, daß der Theologie als dem höchsten Zweige der menschlichen Erkenntnis der Vorrang vor den übrigen Wissenschaften zukomme. Die Schrift Grassets wird auch für alle deutschen Leser, die sich für jene wichtigen Fragen interessieren, von Nutzen sein.

E. Wasmann S. J.

Lukas Delmege. Ein moderner Seelsorger-Roman von **Patrick A. Sheehan.** Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen von **Anton Lohr.** 8⁰ (372) München, Allgem. Verlags-Gesellschaft m. b. H. *M* 4.—; geb. *M* 5.—

Wie Sheehan dieses sein neuestes Werk in der American Ecclesiastical Review (1900—1902) veröffentlicht hat, ist es eine ganz vorzügliche Arbeit, würdig des Verfassers von My new curate, das mit Recht so großes Aufsehen machte und dessen deutsche Übersetzung seiner Zeit in diesen Blättern besprochen wurde. Ja wir möchten diesem neuen Roman des hochbegabten irischen Erzählers, der wiederum das Leben und Wirken eines katholischen Geistlichen zum Vorwurf hat, in manchen Punkten wenigstens, den Vorrang einräumen. Das Seelengemälde, der innere Werdegang dieses jungen irischen Priesters ist geradezu vorzüglich vorgeführt. Ein ideal veranlagter, reiner Charakter mit dem warmen Herzen seines Volkes tritt uns der neugeweihte Priester entgegen, und selbst seine kleinen menschlichen Fehler, seine verzeihliche Eitelkeit als „erster Preisträger des ersten Seminars in Irland", macht ihn liebenswürdig. Ganz nach dem Leben ist die Schilderung seiner Heimkehr ins Vaterhaus, der Stolz und die Freude seiner Eltern und Geschwister, einfacher irischer Landleute, gezeichnet; namentlich gelungen ist das Bild der liebenden Mutter, in deren Herz die Ehrfurcht vor dem neugeweihten Priester und die Liebe zu ihrem Kinde hochaufwallen. Etwas

[1] Insbesondere mit einigen Stellen S. 55 u. 56, die Definition der Psychologie überhaupt und der Tierpsychologie insbesondere betreffend.

Schöneres und Zarteres, als Sheehan hier geschaffen, findet sich in der neueren Literatur nur selten. Ebenso ergreifend wirkt die Feier der Primiz, z. B. der erhabene Zug, da dem Primizianten bei der Erhebung des Kelches nach der Wandlung eine Träne über die Wange rinnt und der assistierende Priester ihm zuflüstert: „Mut! Es ist gleich überstanden!“ Man fühlt, daß der priesterliche Erzähler da wohl Selbsterlebtes und Selbstempfundenes zum Ausdruck bringt. Dann kommt die erste Enttäuschung: statt der gehofften ehrenvollen Anstellung, die Lukas als erster Preisträger hoffte, wird er als gewöhnlicher Hilfsgeistlicher nach England geschickt. Wir sind Zeugen seiner ersten Erfolge und Mißerfolge in London, sehen aber auch, wie er allmählich seinen ersten Eifer verliert und in bester Absicht Schritt für Schritt auf die gefährlichen Bahnen der Reformer gerät. Umsonst versucht ein älterer Geistlicher, ihn auf die Gefahr aufmerksam zu machen. „Ihr versteht den Zeitgeist nicht“, gibt er ihm zur Antwort. „Die ganze Richtung menschlichen Denkens läuft darauf hinaus, die Offenbarung mit der Vernunft zu versöhnen und aus dieser Harmonie heraus eine neue Ära menschlichen Glückes herzuleiten. In dieser Renaissance gilt es nun, den richtigen Platz einzunehmen. . . . Wir müssen kühn und selbstbewußt mitreden und natürliche und übernatürliche Offenbarungen in freiem, weitem Sinn erklären, — oder ganz schweigen.“ — Delmege verstrickt sich immer mehr in diese gefährliche Richtung. Wohl erwirbt er sich den Ruf eines geistreichen und glänzenden Redners; aber der Umgang mit Eklektikern, namentlich auch mit einigen „geistreichen“ Frauen, bereitet ihm noch größere Gefahren, aus denen ihn jedoch sein guter Engel noch eben rechtzeitig rettet, indem der Abfall eines Konvertiten infolge einer seiner sehr freisinnigen Predigten ihn zur Besinnung bringt. Das Beispiel der heroischen Demut eines heiligmäßigen Priesters und noch mehr das fast unbegreifliche Opfer einer Schwester für das Seelenheil ihres am Rande des ewigen Verderbens schwebenden Bruders leiten nun die allmähliche Umkehr des hochsinnigen, aber irregeführten Priesters ein. Durch eine Reihe meisterhaft erzählter innerer und äußerer Erfahrungen kommt er zur Überzeugung, daß nicht Fraternisieren mit dem Zeitgeist, sondern das übernatürliche Wirken durch Selbstentsagung und Opfer der Kirche Seelen gewinnt. Endlich führt ihn der Weg des Kreuzes zum Frieden. Er schließt sein Leben als schlichter Landpfarrer in Irland, ohne daß er seine Talente so verwerten konnte, wie er es in seinen idealen Hoffnungen geträumt hatte. Die Führung der Vorsehung war ihm daher sein ganzes Leben über ein Rätsel geblieben: auf dem Todbett gesteht er es, aber mit kindlicher Ergebung und in der Zuversicht, im Lichte der Ewigkeit die volle Lösung zu finden.

Um dieses großartig angelegte und fein durchgeführte Lebensbild eines sympathischen Menschen schlingt der Erzähler einen Kranz wechselvoller und vortrefflich durchgeführter Begebenheiten, die den Leser den Mangel einer einheitlichen äußeren Handlung ganz vergessen lassen. Nur die Opfergeschichte der edeln Barbara Wilson zieht sich als verknüpfendes Band durch die Erzählung. Aber auch abgesehen von dieser ergreifenden Episode fesseln die einzelnen Szenen,

der Schauplatz sowohl als die mithandelnden Personen, mit denen uns der Lebensgang von Lukas Delmege zusammenführt, in hohem Grade. Meisterhaft ist der erste Eindruck Englands und das Leben und Treiben Londons geschildert; ebenso glücklich der stille Landaufenthalt in Irland und die köstlichen Gestalten seiner Bewohner mit ihrem Mutterwitz und warmen Herzen; ergreifend wirken die Auftritte im „Guten Hirten"; Tod und Begräbnis der Mutter; erschütternd die Zerstörung des Vaterhauses nach dem Willen eines tyrannischen Pachtherrn und die folgende Gerichtsszene; den tiefgläubigen irischen Volkscharakter zeigt in hellem Lichte neben vielen charakteristischen kleineren Zügen der „Allerseelenabend". Doch wir würden kein Ende finden, wollten wir alle Schönheiten aufzählen, die uns beim Lesen von „Lukas Delmege" erfreuten. Nur der prächtigen Galerie von Charakterköpfen sei noch gedacht, die Sheehan uns in den Amtsgefährten seines Helden mit Meisterhand gezeichnet hat. Da ist der etwas steife und förmliche Kanonikus mit einer guten Dosis Familieneitelkeit und Selbstgefälligkeit, aber im Grunde ein goldenes Herz; dann der milde Vater Tim, der sterbend die Mutter Gottes sieht, der energische Vater Cussen, der kindliche Vater Meade, der um eines verlorenen Schäfleins willen aus Irland nach London reist — auf eine plötzliche Eingebung der Gnade hin — und die arme Sünderin rettet; der demütige Vater Tracey, ganz besonders Vater Martin Hughes, der väterliche Freund und Berater unseres Helden usw. Nur die Gestalt des „Bischofs", die freilich meist im Hintergrunde bleibt, scheint uns nicht mit der gleichen liebenden Sorgfalt ausgeführt. Ganz gefallen wollte uns auch nicht, daß Lukas Delmege bei der Profeßablegung Barbara Wilsons ihr heroisches Opfer in dieser Weise zum Gegenstand seiner Predigt wählt; die demütige Schwester müßte ja vor Scham fast gestorben sein. Das ist aber auch der einzige Punkt, den wir nicht ganz verstehen können. Sonst verdient Sheehans Werk das höchste Lob. Wer Englisch versteht, sollte nicht versäumen, sich zur Lektüre das Original zu verschaffen. Denkende Leser werden es nicht nur mit hohem ästhetischen Genuß, sondern mit wahrer Erbauung und Seelennutzen lesen.

Wer nicht Englisch versteht, wird dem Übersetzer Dank wissen. Was er uns bietet, ist gut und vortrefflich übertragen — und das ist bei der Sprache Sheehans keine Kleinigkeit. Aber leider sah er sich gezwungen, wohl aus rein geschäftlichen Gründen, das schöne Werk des irischen Erzählers unbarmherzig zu kürzen. Er hätte das wenigstens auf dem Titel oder in einem Vorwort erklären sollen. Wir hoffen, daß in einer neuen Ausgabe das Fehlende nachgetragen werde. Das Werk eines Meisters wie Sheehan dürfte überhaupt nicht gekürzt, sondern müßte so gegeben werden, wie es ist. Zudem ist der Übersetzer in der Wahl der großen Partien, die er gestrichen hat, nicht immer glücklich gewesen. Gerade einige der schönsten und ergreifendsten Stellen glaubte er weglassen zu dürfen, so z. B. den Tod des Vaters Tim, die erschütternde Szene zwischen der Büßerin Laura und Barbara Wilson im „Guten Hirten", die Gerichtsszene, dann die großartige Schilderung Londons und des täglichen Lebens eines Priesters in der Weltstadt, den tiefgefühlten Ausbruch des Priesterherzens vor dem Taber=

nakel mitten in dem Getümmel und dem Getriebe, das ihre Straßen ohne Rast und Ruh durchrast. Wir können uns nicht versagen, die Stelle hier mitzuteilen:

„‚O Herr, Herr! Wie einsam und schweigend, wie verborgen und vernachlässigt bist du! Von all den Millionen, die diese häßliche Stadt durchschwärmen, wie viele, wie wenige wissen um deine furchtbare Gegenwart! Da draußen rennen sie die Gasse auf und ab, deine Geschöpfe, geschaffen von deiner Hand und bestimmt, zu dir zurückzukehren. Sie denken nur ans Geschäft, an Vergnügen, an Sünde; du aber schweigst, und sie wissen nichts von deiner Nähe! Dein Name wird in den Straßen geschrieen; aber du, die furchtbare Wirklichkeit, bist ihnen nur ein leerer Begriff und eine Chimäre! Sie denken an dich, als wärest du weit weg, auf dem Sinai oder dem Kalvarienberg; sie wissen nicht, daß du hier bist, daß ihre Hand dich berühren, ihre Stimme dich erreichen kann. Müde Staatsmänner, beladen und überladen mit Sinnen und Sorgen, sind da drüben in jenem Palaste. Weisheit haben sie nötig, aber wissen nicht, wo sie erlangen — Weltweisheit; denn sie regieren die Welt und haben deine Vorrechte und Pflichten sich angemaßt, ohne das Wissen, das sie erleuchten, oder das Urteil, das ihnen die rechte Wahl zeigen kann. Und ganz daneben ragt der gewaltige Tempel, in dem einst dein Lob gesungen wurde und wo deine heilige Gegenwart thronte: der Name Ichabod (Kind der Schmach) steht jetzt über seinem Portal. Nicht deine Gegenwart, sondern der Staub von vielen, die dich entehrt haben, ist dort. Und hier ringsum gehen Seelen zu Grunde vor Hunger oder suchen ihre Nahrung in Trebern; sie haben vergessen, zum Vater um Brot zu rufen. Wahrlich, du bist ein verborgener Gott, und die Welt kennt dich nicht!...‘ Die Einsamkeit Gottes inmitten des brodelnden, streitenden und lärmenden Londons rührte Lukas zu Tränen. ‚Heute Nacht‘, sagte er, ‚werden in ganz England nur zwei oder drei Klöster mit Gott wachen. Während ganz England mit seinen 30 Millionen schläft, wird nur eine oder zwei wenig zahlreiche Klostergemeinden die feierliche Nachtruhe mit Hymnen des Lobes und Gesängen der Anbetung durchdringen: „Lobet den Herrn, ihr Nationen all, preiset ihn, all ihr Völker!“ Ach leider nein! Alle Nationen und alle Völker sind mit andern Dingen beschäftigt, und der Herr des Weltalls, der sich niederneigt, um die Stimmen der Nacht auf Erden zu hören, muß sich mit enttäuschter Hoffnung dem jubelnden Lobpreis seines Himmels zuwenden.... Und ist Gott in seinem ganzen Weltall so vergessen wie hier unter den fünf Millionen von London? Nein, nur auf Erden ist der allmächtige Schöpfer mißachtet — eine um so größere Schande für diejenigen, die ihn kennen und denen er sich geoffenbart hat!‘ — Und dann wandten sich die Gedanken Lukas' Irland zu, der Insel der Heiligen. ‚Es müßte ein großes Kloster sein‘, sagte er, ‚ein großartiger, immer forttönender Chor von Psalmen und Hymnen, wo das Lob Gottes nie und nimmer rasten und ruhen würde, weder bei Tag noch bei Nacht!‘ — Ach, erst viele Jahre später erkannte er, wie sehr der glänzende Materialismus Englands den frommen Sinn Irlands vergiftet und gelähmt hat, und wie die Herzen schlugen und der Blick gierig vorauseilte und die Ohren sich anstrengten, das Rollen der Maschinen und das Räderwerk des Mammons zu hören, viel lieber als den Donner mächtiger Orgeln und den Jubel frohlockender Chöre!“

Solche Züge wie diese, in denen sich das innere Leben des Helden in seiner ganzen Tiefe offenbart, dürften nicht übergangen sein. Ebensowenig eine Menge anderer geistreicher Reflexionen unseres Priesters, eben weil sie die Entwicklung

seines Charakters beleuchten. Nicht minder ist die Streichung oder Kürzung vieler fein durchgeführter Gespräche, welche die interessantesten religiösen Zeitfragen behandeln und welche von gebildeten Lesern mit großem Genusse gekostet werden, zu bedauern. Endlich fiel auch, zum Nachteil des Werkes, eine Anzahl humoristischer Stellen weg, welche den durchweg ernsten Stoff angenehm unterbrechen und überdies durch den Gegensatz vorzüglich wirken. Wir nennen nur den köstlichen Auftritt des alten irischen Rentners O'Shaughnessy mit seiner Ehehälfte nach dem hochgelehrten Vortrag über Biologie, die Geschichte mit der Cappa magna, die Mahlzeit der Kapläne, die Erlebnisse des Erzpriesters mit seinem Diener, die Verlobung der Haushälterin, unmittelbar vor der tragischen Szene der Zerstörung des väterlichen Hauses usw. Oft sind es nur ganz kurze, aber unübertreffliche Züge, die wegfielen; so z. B. bei der Hinrichtung des irischen Soldaten, wo der arme Sünder unsern Lukas Delmege, der ihm im Tode beistehen soll, trösten muß. „Kopf hoch, Ew. Hochwürden", sagte er, als sie ihm die Hände banden, „'s ist im Augenblicke überstanden! Macht diesen Protestanten nicht die Freude", flüsterte er ihm zu, „daß sie sagen, es sei Euch elend geworden." Wenn man auch kürzt, sollte man etwas so Charakteristisches doch nicht übergehen.

Doch ist es unmöglich, alle Stellen zu bezeichnen, deren Übergehung wir im Interesse des Kunstwertes wie der Leser bedauern. Ganz unerklärlich bleibt uns aber die Streichung des einleitenden Kapitels; die humoristische Erzählung Sheehans, wie er auf der Suche nach einem neuen Stoffe für einen Roman auf Lukas Delmege aufmerksam wird und sich dessen Vertrauen erwerben will, hätte ja gekürzt werden dürfen; aber die Schilderung des ergreifenden Todes seines Helden, der das ganze Lebensbild dieses edlen Priesters verklärt und die Lösung des Problems bietet — wie der Übersetzer das weglassen konnte, übersteigt unsere Begriffe! Und wenn er den Tod Lukas Delmeges nicht als Einleitung geben wollte, wie es Sheehan mit gutem Grund tat, indem ein solches Lebensende die Spannung des Lesers auf dem Entwicklungsgang des Verklärten in hohem Grade bewirkt, so hätte er ihn doch im Schlußkapitel einschieben müssen. Jetzt zeigt er uns nur das Grab und die Grabschrift; wann und wie der Held, den wir voll regen Mitgefühls auf seinem Lebenswege begleiteten, seine Laufbahn beschloß, wird uns in der deutschen Übersetzung nicht erzählt. Und doch ist gerade diese Szene Sheehan so wundervoll gelungen. Wir wollen unsern Lesern, welchen die englische Ausgabe nicht zugänglich ist, zum Schlusse dieser Besprechung den Tod Lukas Delmeges mitteilen. Hoffentlich wird das den Übersetzer und die Verlagshandlung bestimmen, in den neuen Auflagen wenigstens diese Unterlassung gutzumachen. Noch mehr freuen würde es uns allerdings, wenn die Allgemeine Verlags-Gesellschaft sich entschließen könnte, das ganze Werk unverkürzt zu geben; der Übersetzer hat gewiß — das müssen wir dem Verständnisse Anton Lohrs denn doch zutrauen — nur mit Widerstreben solche Kürzungen vorgenommen.

Sheehan erzählt in dem einleitenden Kapitel, wie er Lukas Delmege, dem er sich umsonst zu nahen versucht hatte, eines Abends mit einem schlimmen Armbruch auf einsamer Straße fand. Er hob den Verunglückten in seinen Wagen,

brachte ihn heim und bot sich an, für ihn bis zu seiner Genesung den sonntäglichen Gottesdienst zu übernehmen; dann pflegte er den Mitbruder liebevoll bis ans Ende. „So brach die Scheidewand kalten Stolzes oder kühler Zurückhaltung zusammen, und ich sah das Innere seines Hauses und seines Herzens. . . . Nach ein paar Tagen mußte er sich legen; der Schmerz war heftig und die Witterung feucht. Ich hatte ernste Zweifel, ob der Dorfdoktor die gefährliche Wunde richtig behandle und schlug wiederholt vor, einen berühmten Arzt aus der Stadt zu rufen. Der Doktor pflichtete mir bei, und ich las es in seinen Augen, daß er ernstlich beunruhigt war. Aber mein armer Freund wollte nichts davon wissen. ‚Es wird schon alles gut‘, sagte er, ‚und schließlich ist es ja ein mühseliges Erdenleben. O, schlafen und für immer ruhen können! Nichts wissen von der Mühsal aufzustehen und niederzuliegen, von den Bedürfnissen dieses armseligen Leibes, der Speise, Trank und Kleidung bedarf! Frei sein von der endlosen Qual der Menschen, von ihrer Eitelkeit, Torheit und Anmaßung! Selbst im Himmel fürchte ich, mit ihnen zusammenzutreffen. Suchen Sie mich, lieber Freund, um das Wort eines großen Dichters anzuführen, in der „Kleinkinderstube des Himmels“.‘ — Jetzt hatte er mein Herz gewonnen, denn ich sah, daß er ein schwer geprüftes Leben gelebt hatte. Tag für Tag saß ich an seiner Bettseite, während er mir, teils um seine Schmerzen zu vergessen teils um mir Freude zu machen, Züge aus seinem Leben erzählte. Eines Tages ließ ich ihn merken, daß ich sein Leben als eine carrière manquée und ihn als einen versauerten nnd enttäuschten Menschen betrachte. Da richtete er sich auf und sah mich, auf seinen rechten Arm gestützt, lange und ernst an! Oberhalb des Bruchs seines Gelenkes war eine leichte Verfärbung eingetreten. Er zeigte darauf und sagte: ‚Das ist die schwarze Flagge des Todes! Sie werden mein Testament in der unteren verschlossenen Schublade meines Schreibtisches finden. Ich habe alles armen und kranken Kindern vermacht. Nein, Sie irren sich; ich bin weder versauert noch enttäuscht oder unglücklich. Mein Herz ist voll Dank für Gott und die Menschen. Mein Leben war kein unglückliches. Wahrlich, ich hatte meinen Anteil an seinem Glücke! Aber, mein Freund‘, fügte er ernst bei, ‚ich bin mir selbst ein Rätsel (I am a puzzled man). Niemals konnte ich das Rätsel dieses Lebens lösen. Das werden Sie aus allem erkannt haben, was ich Ihnen erzählte; ich suche die Lösung des undurchdringlichen Lebensrätsels in der Ewigkeit.‘

„Dann sank er in großen Schmerzen auf sein Lager zurück, und ich vergaß den ‚Interviewer‘ ob der Teilnahme des Freundes. Lieber Gott! Und die Welt hatte diesen Mann ‚stolz‘ genannt! ‚Sie verlieren den Mut‘, sagte ich. ‚Der Unfall und die Luft des Krankenzimmers machen Sie nervös. Sie müssen mich Dr S. rufen lassen. Ich will an den Bischof telegraphieren, daß er Sie unter meinen Gehorsam stellt.‘ Er lächelte schwach. ‚Es nützt nichts‘, sagte er, ‚es ist Blutvergiftung! Wahrscheinlich habe ich noch 48 Stunden zu leben. Dann Ruhe! Ruhe! Ruhe! Sonderbar, daß ich des Lebens müde bin, da ich doch alles habe, was ein Mensch verlangen kann. Diese hübsche Landpfarrei am Ufer der See, ein schönes Auskommen; Kirche und Schule nach Wunsch und‘, fügte er mit einem feinen Lächeln bei, ‚keinen Kaplan! Und trotzdem bin ich müde, müde wie ein Kind nach einem heißen Sommertag, müde wegen des unvernünftigen Wunsches, das Unversöhnliche versöhnen zu wollen!‘ ‚Und warum diese Hirnfolter nicht aufgeben‘, fragte ich, ‚und in den Tag hineinleben? Nichts hilft gegen diese Rätsel als Arbeit und standhaftes Augenschließen vor denselben? Wahrlich, wir würden alle verrückt, wenn wir es machten wie Sie!‘ — ‚Ganz recht, mein Freund‘,

sagte er leise, ‚aber Sie wissen, Gewohnheiten sind Tyrannen, und ich habe schlecht angefangen. Ich war eben gar zu einfältig und meinte, Stand und Handlungsweise, Kapital und Zins — verzeihen Sie den mißglückten Scherz —, was sein sollte und was wirklich ist, müßte immer zusammen stimmen. Erst spät im Leben entdeckte ich, daß solch ein Vorgehen sich nicht durchführen läßt. Das Leben war mir ein „spanisches Dorf“. Zu spät warf ich die Rätsel des Lebens zur Seite, mich selbst aber an den Busen des großen Geheimnisses Gottes und suchte da Ruhe. Aber hinter dem Schleier! hinter dem Schleier! — da allein ist die Lösung!‘ — Lange Zeit lag er jetzt ruhig da und schaute in einem Halbschlaf zur Decke empor. Endlich sagte er: ‚Sie wissen, ich war unter meinen Konfratres nicht beliebt. Warum? Hatte ich sie nicht gern? Nein! Da sei Gott vor! Ich umfaßte und liebte alles, was Gott geschaffen. Aber ich war unbefriedigt. Ihre Art und Weise war mir unverständlich, doch sagte ich nichts. Ganz so war es mit den Leuten. Ich weiß, daß ich streng war und mich von ihnen fern hielt; sie liebten mich nicht. Wenn ich mich zu ihnen herabließ, so hintergingen und betrogen sie mich. Es war gegen meine Natur, selbstsüchtig und selbstgenügsam zu sein. Aber kaum schloß ich mein Herz auf, so verachteten und betrogen sie mich. Es war schrecklich. Nichts auf der Welt war ehrlich und offen als das Antlitz der kleinen Kinder. Gott segne sie! Sie sind eine unmittelbare Offenbarung des Himmels. Dann wird es Ihnen auffallen, daß sich in meiner Bibliothek auch nicht ein einziges modernes Werk findet. Warum? Weil alle moderne Literatur nichts ist als Lüge! Lüge! Lüge! Und so qualvolle Lüge! Warum vermehren und erschweren doch die Romanschreiber die Leiden der Menschheit durch derartige peinliche Zergliederung der menschlichen Charaktere und ihrer Handlungsweise?‘ — ‚Nun, nun‘, sagte ich, ‚jetzt sind Sie wirklich in einer krankhaften Stimmung! Die Hälfte der Lebensfreuden entspringen den Schöpfungen der Phantasie und Dichtkunst.‘ — ‚Gut. Aber warum sind sie immer so qualvoll und unwahr? Glauben Sie, ein Roman würde gelesen, wenn er nicht von Qualen handelte? Und je qualvoller er ist, desto hinreißender wirkt er. Die Menschen finden ihre höchste Befriedigung darin, Schmerz zu schaffen und zu fühlen. Auch das ist wieder ein Rätsel!‘

„Es war so traurig, wie dieses freundliche und leidvolle Leben sich zu Ende neigte, ohne ein Wort der Hoffnung als Lebewohl für diese Welt, die er verließ. In all meiner tagtäglichen Erfahrung hatte ich so etwas noch nicht gesehen. Schweigend, voll Mitleid und Verwundern sah ich ihn an. Er unterbrach meine Gedanken: ‚Nun zum großen Abschluß! Morgen kommen Sie zu früher Stunde und reichen mir die Sterbesakramente. Wenn ich tot bin, so legen Sie meinen armen Leichnam sofort in den Sarg; denn meine Züge werden sich entstellen und verfärben. Die Auflösung wird (infolge der Blutvergiftung) rasch eintreten. Und wir müssen ja den armen Leuten auch den geringsten Anlaß eines Befremdens nehmen. Ich wünsche in meinem Kirchlein rechts unterhalb der Statue U. L. Frau, wo man die Stimme des Priesters bei der Messe noch hört, begraben zu sein. Da verbrachte ich die glücklichsten Stunden auf Erden. Nur wo man das Meßglöcklein hören kann, werde ich im Frieden schlafen. Sie meinen wohl, ich rede irre! Nein. Ich bin bei klaren Sinnen. Oftmals habe ich mit mir überlegt, ob ich nicht lieber außerhalb der Kirche liegen wolle, wo ich hören könnte, wie die Leute über mein Grab schreiten. Aber nein. Ich bin entschlossen, zu ruhen, wo die Mutter Gottes mit ihren Augen voll Mitleid auf die Stelle niederschaut, unter der dieses irdische Gezelt in Staub zerfällt und wo die Silben der hochheiligen Messe leise

hinschweben und verhallen, wenn Schweigen die Kirche erfüllt. Und keine lächerliche Grabschrift! „Hier liegt“ und „Betet für seine Seele!“ Mehr nicht.' — Eine kurze Weile schwieg er; ab und zu zeigte mir ein Beben den Todesschmerz, den er erlitt. Endlich sagte er: ‚Ich ermüde Sie; aber manchmal bilde ich mir ein, daß wohl in den langen Sommerabenden, wenn mein kleiner Dorfkirchenchor übt, ein Kind während des Singens seine Gedanken dorthin ziehen läßt, wo sein Seelenhirt liegt. Und vielleicht kommt eine arme Mutter nach dem Rosenkranze an mein Grab und zeigt dem verwunderten Kinde auf ihrem Arm den Platz, wo der Mann schlummert, der die Kinder so sehr geliebt hat. Wir sind nicht ganz vergessen, obschon es oft den Anschein hat. Auch das ist wieder ein Rätsel. Ich bin sehr müde.‘ So stand ich auf und verließ das Zimmer mit dem Vorsatze, die arme Seele nicht mehr zu stören.

„Am folgenden Tage spendete ich ihm die heiligen Sterbesakramente, nachdem ich mit dem Arzte geredet hatte. Er war tief betrübt ob der schlimmen Wendung, die eingetreten war. Er habe nie gedacht, daß der Fall eine Pflege in der Klinik benötige, das schwüle Wetter, und er habe eine Amputation vermeiden wollen usw. Also keine Hoffnung? Keine. Der Kranke hatte recht. Und zwei Tage später, gerade wie er es vermutet hatte, knieten wir an seinem Sterbebette, um ihm in seinem letzten Kampfe beizustehen. Auch im Augenblicke des Todes verlor er seine Geistesruhe nicht. Zuvorkommend gegen alle, um Verzeihung bittend, daß er uns Ungelegenheiten verursache, für andere besorgt und freudig vorwärts schauend, daß der Schleier gehoben werde — so verbrachte er die letzten Momente seines Lebens. Gegen 6 Uhr abends, als eben der Angelus verhallte, sagte er: ‚Das ist das Zügeglöcklein! Das ist das Scheideläuten — nicht wahr?‘ — ‚Es ist der Engel des Herrn‘, antwortete ich. — ‚So beten Sie ihn mit mir, oder vielmehr für mich.‘ Und ein paar Augenblicke später sagte er: ‚'s wird sehr dunkel und ich bin eiskalt. Was ist das? Ich verstehe nicht —‘ Und so ging er hinüber in das Land der Enthüllung.“ —

Der Übersetzer glaubte dem einfachen Titel „Lukas Delmege“, den Sheehan seinem Buche gab, wohl als eine Art Empfehlung, beifügen zu müssen: „Ein moderner Seelsorgerroman.“ Wie Lukas Delmege auf seinem Sterbelager über den modernen Roman urteilte, haben wir oben gehört. Nun, „modern“ im Sinne unserer „Modernen“ ist der vorliegende Roman glücklicherweise auch durch die Kürzungen nicht geworden. Wir wünschen dem großartig angelegten und glücklich durchgeführten Werke des irischen Dichters die weiteste Verbreitung.

Jos. Spillmann S. J.

Empfehlenswerte Schriften.

Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften. Zweite Auflage, in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten, begonnen von Joseph Cardinal Hergenröther, fortgesetzt von Dr Franz Kaulen, Hausprälaten Sr Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn. **Namen- und Sachregister zu allen zwölf Bänden.** Von Hermann Joseph Kamp, Pfarrer der Erzdiöcese Köln. Mit einer Einleitung: Zur Benutzung des Kirchenlexikons. Von Dr Melchior Abfalter, k. k. o. ö. Professor der Theologie in Salzburg. Lex.-8° (XXXVIII u. 604) Freiburg 1903, Herder. *M* 9.—; geb. *M* 11.—

Zur Freude aller, die für die gemeinsame katholische Sache in Deutschland Herz und Verständnis haben, liegen die 12 Bände des Kirchenlexikons seit drei Jahren vollendet vor, ein Wahrzeichen katholischer Einheit und Strebsamkeit in böser Zeit und eine Quelle fruchtbarer Anregung für das heranreifende Geschlecht. Als wertvolle, wenn nicht unentbehrliche Ergänzung kommt daher dieser Registerband überaus erwünscht. Keiner, der das Lexikon besitzt, wird ihn missen dürfen, denn er verzehnfacht dessen praktische Verwendbarkeit. Sowohl der systematische Überblick über den Gesamtinhalt, welcher zur fleißigen Benutzung des Lexikons die verlockendste Einladung bietet, wie das umfangreiche Wortregister sind mit aller Sorgfalt gearbeitet. Jedoch nicht nur den unverdrossenen Arbeitern, auch der hohen Einsicht und erprobten Geduld der Leiter des Unternehmens gereicht dieser Band zu neuer Ehre.

Die fundamentale Glaubenslehre der katholischen Kirche, vorgelegt und gegen die modernen sozialen Irrthümer vertheidigt von Papst Leo XIII. Aus den päpstlichen Kundgebungen zusammengestellt von Dr Ceslaus M. Schneider. 8° (XII u. 460) Paderborn 1903, Schöningh. *M* 3.50

Gegenüber den neueren Irrlehren über Kirche, Staat, Familie, soziale Frage stellt der Verfasser aus Leos XIII. Rundschreiben, Ansprachen, Breven dasjenige zusammen, was zur Erläuterung der kirchlichen Anschauung und Lehre über diese Gegenstände dienen kann. Die großen Rundschreiben des verstorbenen Papstes werden noch auf lange hinaus Leitsterne für die Katholiken und eine Hauptquelle für jeden bilden, der sich über die Anschauungen der Kirche unterrichten will. Die bequeme Zusammenstellung der hauptsächlichsten Äußerungen ist also recht dankenswert und wird gewiß vielen Beifall finden. Den einzelnen Abschnitten sind Stellen aus den Schreiben Pius' IX. und älterer Päpste vorausgeschickt. Am Schlusse des Buches wird eine zusammenfassende Darstellung der vorgetragenen Lehren in Fragen und Antworten gegeben.

Quis ut Deus? L'éternité divine — Les moments angéliques — L'âge d'or — L'ère patriarcale. Par Louis Decorsant, prêtre, licencié en droit, docteur en philosophie et en théologie. 8° (X u. 336) Paris 1902, Retaux. *Fr.* 3.—

Die Schrift ist der erste Teil eines Werkes, welches Gott in seinem Sein und seiner wunderbaren Tätigkeit nach außen in der Schöpfung der Engel, Welt und Menschen und in der Heiligung und Führung des Menschengeschlechtes zu schildern versucht. Die Fortsetzung wird von seinem Walten im Heiden- und Judentum, von der Erlösung und dem Wirken des Herrn im Christentum und schließlich vom großen Weltensabbat handeln. Zweck der Arbeit ist, den Menschen Gottes Größe, Macht und ewig heilige Rechte, die so vielfach verkannt werden, ins Gedächtnis zu rufen. Die Schrift ist voll Geist und liest sich leicht und angenehm. Die Doktrin ist gesund. Eine ausgesprochene spekulative oder positive Begründung der vorgetragenen Wahrheiten fehlt, doch scheint sie auch nicht der Absicht des Verfassers entsprochen zu haben, welcher ersichtlich nur die Wahrheiten selbst und ihren Zusammenhang hat darstellen wollen.

Die Peschitta zum Buche der Weisheit. Eine kritisch-exegetische Studie von J. Holtzmann. 8° (XII u. 152) Freiburg 1903, Herder. *M* 4.—

Diese gründliche Untersuchung führt zu erfreulichen Ergebnissen, deren wichtigstes ist, daß die Peschitta einen uns unbekannten griechischen Text zur Vorlage gehabt hat, aber wiederholt überarbeitet worden ist. Sie hat um so größere Bedeutung, als bisher die deuteronomischen Bücher der syrischen Übersetzung noch wenig berücksichtigt waren. Solche Einzelarbeiten sind für den Fortschritt der Exegese unbedingt notwendig.

Histoire des livres du nouveau testament. Par E. Jacquier. Tome I. 12° (XII u. 492) Paris 1903, Lecoffre. *Fr.* 3.50

Die Vorfragen behandeln die Chronologie und die Sprache des Neuen Testamentes und kommen zu folgendem Ergebnis: Christus ist drei bis sechs Jahre vor unserer Zeitrechnung geboren, im Jahre 30 gestorben und hat wenigstens zwei Jahre öffentlich gewirkt. Dieser Band befaßt sich mit den Schriften des hl. Paulus. Zunächst legt er Herkunft, Lebensverhältnisse, Entwicklungsgang und Geistesart des Apostels dar. Bei den einzelnen Briefen werden Ort und Zeit der Abfassung, Veranlassung und Zweck untersucht, die Empfänger bestimmt und gezeichnet und der Gedankengang angegeben. Der Brief an die Galater ist nach dem Verfasser wahrscheinlich an die Kirchen Südgalatiens gerichtet. Die einschlägige Literatur des In- und Auslandes ist in ihren Hauptwerken vertreten. Das Buch wird der einheimischen Geistlichkeit gute Dienste leisten.

Die Methodik der Bergpredigt des Herrn. Ein Beitrag zur Theorie der Katechese von Ph. Hofer. 8° (VIII u. 152) Wien 1903, Kirsch. *Kr.* 2.40

Der Verfasser hat sich mit großer Liebe in seinen Stoff versenkt, und da er über das erforderliche exegetische und katechetische Rüstzeug verfügt, sich seiner Aufgabe mit Geschick entledigt. Man folgt seinen anregenden Ausführungen mit gespannter Teilnahme und erhält einen klaren Einblick in das Lehrverfahren, das Christus in der Bergpredigt beobachtet hat. Nicht bloß Katecheten, sondern auch Prediger werden die Schrift mit Nutzen lesen.

Aenon und Bethania, die Taufstätten des Täufers. Von Dr K. Mommert. 8° (VI u. 98) Leipzig 1903, Haberland. *M* 2.—

Aus Begeisterung für die Wissenschaft hat der Verfasser trotz seines hohen Alters wieder eine Reise ins Heilige Land unternommen. Er hat dadurch seine Verdienste um die Erforschung Palästinas vermehrt. Insbesondere ist es ihm gelungen, die Lage Änons und Bethanias zu bestimmen. Die Abhandlung ist ruhig und gründlich, wenn auch nicht gerade gewandt geschrieben. Der Briefwechsel mit der geistlichen Behörde nimmt sich in dem wissenschaftlichen Buche etwas sonderbar aus.

Ausgeführte Katechesen über die Gebote Gottes für das 6. Schuljahr. Bearbeitet von Heinrich Stieglitz, Stadtpfarrprediger in München. 8° (220) Kempten 1903, Kösel. *M* 1.60; geb. *M* 2.20

Die Fortsetzung der in dieser Zeitschrift LXIV 583 besprochenen Katechesen ist nach dem a. a. O. dargelegten System bearbeitet. Leider sind einzelne Wendungen nicht glücklich, z. B. in der guten Katechese über das sechste Gebot S. 177: „Der hl. Augustin behauptet sogar (wo?): ‚Besser ist es, am Sonntag pflügen als tanzen.‘ Am Sonntag pflügen ist gewiß eine Todsünde. Aber beim Tanzen kommen meist noch viel schwerere Sünden heraus.“

Der Pfarrer in seinem Umgang mit der Gemeinde. Von Dr Albert Schönfelder. (Seelsorger-Praxis. IX.) 12° (VI u. 162) Paderborn 1903, Schöningh. Geb. *M* 1.20

Man kann sich aufrichtig an diesem Büchlein erfreuen. Der seeleneifrige, fromme und zugleich welterfahrene Priester spricht aus demselben und macht den wertvollen Schatz einer reichen Erfahrung seinen Mitbrüdern im Seelsorgeramt dienstbar. Ganz besonders auch den angehenden Theologen und Seminaristen sei das Buch zum sorgfältigen Studium empfohlen. Überaus viel hängt ja für die Wirksamkeit des Priesters ab von der Art seines Auftretens, der Beherrschung und Übung der Umgangsformen — in priesterlicher Einfachheit, aber mit Takt und edler Lebensart.

Die Gefängnisseelsorge und charitative Fürsorge für Gefangene und Entlassene in Preußen. Ihre rechtliche Grundlage nebst Beiträgen zu ihrer geschichtlichen Entwicklung und zeitigen Handhabung. Bearbeitet von P. Limberg, Kaplan und Gefängnisseelsorger. gr. 8° (132) Münster 1903, Regensberg. *M* 1.40

Es ist gewiß als ein Fortschritt zu begrüßen, wenn die kriminalistische Jurisprudenz in der Strafe nicht nur ein Abschreckungsmittel oder im Sinne Hegels die Negation der Negation des Rechts (d. i. des Verbrechens) u. dgl. erblickt, sondern das Augenmerk auch auf die Besserung der Gefangenen richtet. Damit aber ist die Aufgabe der Gefangenenseelsorger sehr in den Vordergrund gerückt. Man darf daher dem hochw. Herrn Verfasser dankbar sein für seine geschichtlich, rechtlich und praktisch höchst instruktive Schrift, die in allen ihren Teilen zugleich den soliden Forscher wie den warmfühlenden Menschenfreund verrät.

Die Sterne des Glücks. Von P. Cyrillus Wehrmeister O. S. B. 12° (80) Augsburg 1903, Kommissionsverlag von Seitz. 50 *Pf.*

In vornehmer Ausstattung, auf feinem Papier gedruckt, mit hübschen Randumfassungen und Kopfleisten versehen, zeigt das treffliche Schriftchen, daß die vier

Kardinaltugenden und die drei göttlichen Tugenden die lautern Sterne des wahren Glückes sind. Möchte es viele Leser und Leserinnen finden, betrübte Herzen aufrichten und fröhliche zum rechten Ziel hinweisen.

Die junge Lehrerin. Winke und Ratschläge für die lieben jungen Kolleginnen von Anna Fasching, Lehrerin. 12° (144) Urfahr-Linz 1903, Kath. Preßverein. Geb. *Kr.* 1.—

Das kleine, von einer erfahrenen Lehrerin, welche es mit ihrem Glauben ernst nimmt, aber keine Kopfhängerin ist, verfaßte Buch verdient weite Verbreitung und eignet sich sehr als Geschenk an Mädchen, welche sich auf den Lehrberuf vorbereiten oder bereits in denselben eintraten.

Geschichte des Katholicismus in Altpreußen von 1525 bis zum Ausgange des 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der brandenburgisch-preußischen Kirchenpolitik. Von Dr Fr. Dittrich, o. Prof. am Kgl. Lyceum Hosianum.

Zweiter Band: **Vom Regierungsantritt König Friedrich Wilhelms I. bis zum Ausgange des 18. Jahrhunderts.** 8° (VIII u. 352) Braunsberg 1903, Ermländische Zeitungs- und Verlagsdruckerei. *M* 4.—

Das lehrreiche Werk, in welchem man die antikatholische Erblehre der alten preußischen Bureaukratie stufenweise sich ausgestalten und verknöchern sieht, ist mit diesem zweiten Bande vollendet (vgl. diese Zeitschrift LXII 451 f). Derselbe umfaßt die Regierungszeit Friedrich Wilhelms I. und Friedrichs II. (1713—1786) nebst einem Überblick über die auf die Konfessionsverhältnisse bezüglichen Bestimmungen des 1794 publizierten „allgemeinen Landrechtes". Noch mehr als der frühere Band ist der jetzt vorliegende reich an denkwürdigen Einzelheiten, an kritischen Situationen, schwierigen Pastoralfragen, Zügen katholischer Entschiedenheit und protestantischer Engherzigkeit. Der mit analogen Verhältnissen vertraute Katholik, zumal der Seelsorger, wird manches davon mit Vergnügen, alles mit reger innerer Anteilnahme lesen. Leugnen läßt es sich freilich nicht, daß der Endeindruck ein wehmütiger bleibt. Der höhere Wert der Publikation besteht in der geschichtlichen Erklärung, die sie für manche Verhältnisse bringt, wie in der theoretischen und praktischen Belehrung für solche, die in ähnliche Zwangslagen konfessioneller Einschränkung sich versetzt sehen. Der Kirchenhistoriker findet auch in diesem Bande viel brauchbares Material.

Geschichte der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands (1848 bis 1902). Im Auftrage des Zentralkomitees dargestellt von J. May, Pfarrer. Mit den Bildnissen der bisherigen 39 Präsidenten. Festschrift zur 50. Generalversammlung in Köln. 8° (VIII u. 394) Köln a. Rh. 1903, Bachem. *M* 4.—; geb. *M* 4.80

Die Schrift faßt in den Hauptzügen alles zusammen, was vom verhängnisvollen Reichsdeputationshauptschluß 1803 bis zur glänzenden Katholikenversammlung zu Köln 1903 für die katholische Kirche Deutschlands sich Wichtiges ereignet hat. Vornehmlich aber verweilt sie bei dem, was zur Abhaltung und Ausgestaltung der „Generalversammlungen" geführt, und dem fast unüberblickbaren Guten, was von denselben seinen Ausgang genommen hat. Schlichte Einteilung nach deutlich greifbaren äußeren Gesichtspunkten, kurze, klare Kapitel, edle Sprache und ein lobens-

wertes Bestreben, das gleichartig Wiederkehrende durch Wechsel der Darstellung stets neu anziehend zu machen, sind anerkennenswerte Eigenschaften. Das Beste aber ist der warme, katholische Ton, der das ganze Werk erfüllt und in die alte Zeit der Gesinnungseinheit und Begeisterung lebhaft zurückversetzt. Die Schrift ist ganz als „Festschrift" gedacht und als Gabe für die weiteren Kreise des katholischen Volkes; sie kann nur dazu dienen, Eifer und Liebe neu zu entfachen. Der Verdienste Döllingers um die Entstehung des Bonifaziusvereins zu gedenken, war gerechtfertigt, ihn aber „den eigentlichen Vater und Gründer" und gar den „Schöpfer" zu nennen, entspricht den Tatsachen nicht (vgl. diese Zeitschrift LVIII 318 f); desgleichen wäre die Bezeichnung von „Koryphäen und Leuchten" für andere Führer der Altkatholiken (S. 201) und der Lobspruch auf Hirscher und Hug (S. 19) nüchterner abzumessen gewesen. Im übrigen bietet die Schrift mit ihrem bedeutsamen Gegenstand und dem Reichtum ihres Gehaltes die trefflichste Orientierung über die obschwebenden katholischen Interessen; Lesung und weiteste Verbreitung derselben ist sehr zu wünschen.

Boussets Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Kritisch untersucht von F. Perles. 8° (134) Berlin 1903, Peiser. *M* 2.50

Der Verfasser unterzieht das Werk Boussets einer kritischen Untersuchung, weist den Mangel der erforderlichen Vorbedingungen und die Unrichtigkeit mancher Aufstellungen nach. Daneben liefert er auch einige Bausteine zu einer besseren Würdigung des rabbinischen Judentums.

Geistliche Lieder von Wilhelm Nakatenus. Herausgegeben von Dr Wilhelm Bremme. Mit einem Titelbild nach einem alten Altarbilde. 8° (152) Köln 1903, Bachem. *M* 2.—

Das schöne Büchlein mit den 45 innigfrommen Liedern und den ansprechenden biographischen Mitteilungen bereichert die deutsche Literaturgeschichte um einen noch unbeachtet gebliebenen echten Dichter und zeichnet auf eines ihrer ödesten Blätter an die Seite eines Spee und Balde einen ebenbürtigen Namen. Dem deutschen Katholiken aber führt es in Wort und Bild eine edle Priestergestalt vor Augen, an welcher jeder Zug nur erheben und erfreuen kann, einen jener mutigen, stillen Arbeiter, die einst Glück und Kraft daran gesetzt haben, in unserem Volke die Wunden des Dreißigjährigen Krieges zu heilen und der katholischen Kirche in Deutschland die gefährdete Stellung neu zu festigen. Hunderttausenden in Deutschland ist dieser Mann auch heute noch Vertrauter und Freund, wenigstens in ihren andächtigen Stunden, gleichsam ein zweiter Schutzengel; es ist der Verfasser des „Himmlischen Palmgartens" und des Coeleste Palmetum. Nun kann man ihm endlich auch persönlich ins Angesicht schauen. Das Werkchen über ihn und seine Lieder ist mit großer Liebe gearbeitet und ruht auf langjährigen, ausgedehnten Forschungen. Es wird daher nicht überraschen, hier auch für das Gebiet der Bibliographie, der rheinischen Provinzialgeschichte und der deutschen Kulturgeschichte des 17. Jahrhunderts manches Beachtenswerte zu finden. Der Verfasser hat ganz recht getan, seine Aufgabe als eine wissenschaftliche zu erfassen und seinem Werk durchaus den wissenschaftlichen Charakter zu wahren. Es verliert dadurch kaum an Anziehung auch für den Laien, wird aber jetzt, neben dem Freund der geistlichen Dichtung und dem Literarhistoriker überhaupt, auch dem Profan- und Kirchen-

historiker Interesse einzuflößen vermögen. Der Verfasser hat wohl nicht gewußt, daß er mit seinem Werke einen Lieblingsgedanken der frommen Dichterin Luise Hensel zum Teil verwirklicht hat (vgl. Kreiten, Klemens Brentano II 85), welche einer sorgfältigen Ausgabe der ursprünglichen Liedertexte des „Palmgärtleins" eifrig das Wort redete.

Die religionsphilosophische Lehre Saadja Gaons über die Heilige Schrift. Von Dr W. Engelkemper. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Bäumker und Hertling. IV. Bd, 4. Hft.] 8° (VIII u. 74) Münster 1903, Aschendorff. M 2.50

Nach einigen einleitenden Bemerkungen über die Bedeutung Saadjas als Exeget und Philosoph, über die Handschriften und Übertragungen des Kitâb al Amânât folgt die Übersetzung und Erklärung der dritten Abhandlung „Vom Gebot und Verbot". Die Übersetzung paßt sich dem arabischen Wortlaut und Satzbau soweit als möglich an, um so die Urschrift zu ersetzen.

Chinas Religionen. Von Dr R. Dvořák. [Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. Bd XII u. XV.] 8° Münster i. W. 1895 u. 1903, Aschendorff.

I. Teil: **Confucius und seine Lehre.** (VIII u. 224) M 4.—

II. Teil: **Lao-tsï und seine Lehre.** (VIII u. 216) M 3.50

Bei der lebhaften Teilnahme, die man in den letzten Jahren dem fernen Osten entgegenbringt, und bei der geringen Anzahl zuverlässiger Schriften über das Geistesleben der Chinesen sind diese wissenschaftlichen Darstellungen über die Religionen Chinas sehr willkommen. Sie haben um so größere Bedeutung, als sie uns von einem bewährten Fachmanne geboten werden. Zunächst machen sie uns mit dem Leben und Wirken, mit den Schriften und der Bedeutung der beiden berühmten Männer bekannt, dann bieten sie in einem allgemeinen und einem besondern Abschnitt eine systematische Darstellung und eingehende Würdigung ihrer Lehren, um sich in den Schlußkapiteln mit dem Schicksal ihrer Arbeiten in China und Europa zu befassen. Besonders lehrreich und fesselnd ist die Vergleichung zwischen Confucius und Lao-tsï. Die ganze Darstellung ist nüchtern, ruhig und sachlich.

Entwicklung der Sozialdemokratie in den zehn ersten Reichstagswahlen (1871—1898). Mit einem Nachtrag: Die Sozialdemokratie in der Reichstagswahl von 1903. Auf Grund der amtlich geprüften Wahlziffern dargestellt von Theodor Wacker. 8° (LVI u. 438) Freiburg 1903, Herder. M 8.— ; geb. M 9.20

Eine überaus wertvolle und verdienstvolle Schrift, die reife Frucht ernster Arbeit eines durch hervorragende politische Befähigung und Betätigung ausgezeichneten Mannes wird hier dem deutschen Lesepublikum geboten. Allerdings Unterhaltungslektüre ist das gerade nicht. Aber die An- und Aufführung des reichen statistischen Materials wird stets in angenehmer und belehrender Weise durch interessante Reflexionen unterbrochen. Der hochw. Herr Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß, so groß auch die sozialistische Gefahr angeschlagen werden mag, dennoch eine Überschätzung derselben, bei Berücksichtigung des Stimmenprozentsatzes, des Verhältnisses der sozialistischen Stimmen zur Gesamtzahl der Stimmberechtigten, ausgeschlossen sei: „Die Gefahr, die von der Sozialdemokratie droht, kann ferngehalten werden, wenn

die berufenen Faktoren die Schwierigkeiten heben oder doch mindern, die dem Zusammenwirken der ‚bürgerlichen‘ Parteien wider die Sozialdemokratie bis zur Stunde entgegengestanden sind, und wenn anderseits die Wähler einigermaßen den Wahleifer zeigen, den schon das Interesse für die Sache an sich einflößen sollte."

Sieben Vorträge wider die Sozialdemokratie. Gehalten in Chicago vom 10. bis 17. Februar 1903 von Dr Anton Heiter. 8° (78) Herausgegeben vom deutschen katholischen Priesterverein in Chicago.

Der Kampf gegen die Sozialdemokratie bedeutet nicht bloß einen Streit um wirtschaftliche Theorien. Er ist ein Kampf um die Grundlage des Gesellschaftslebens und um die Herrschaft oder den Untergang der christlichen Weltanschauung. Nach jeder dieser Beziehungen bieten die interessanten Vorträge trefflich belehrendes Material zur Verteidigung der bestehenden Ordnung, ohne daß der Verfasser einer vernünftigen Reformarbeit die Wege verlegt wissen will.

Leopold Kaufmann, Oberbürgermeister von Bonn (1821—1898). Ein Zeit- und Lebensbild von Dr Franz Kaufmann. Mit dem Bildnis Leopold Kaufmanns im Lichtdruck. [Erste und zweite Vereinsschrift der Görresgesellschaft für 1903.] 8° (VIII u. 262) Köln 1903, Bachem. M 4.—

Eine liebenswürdige Persönlichkeit, durch glückliche Anlagen und günstige äußere Umstände harmonisch entwickelt, sah sich Leopold Kaufmann schon in frühen Jahren an die Spitze einer aufblühenden Kommune gestellt, in deren Verwaltung und Hebung sich Gelegenheit bot, seine mannigfaltigen Gaben in fruchtreichster Weise zur Geltung zu bringen. Im Hochgang des kirchenpolitischen Kampfes aus dem lange und glänzend ausgefüllten Wirkungskreise durch Gewaltakt verdrängt, konnte er noch über 20 Jahre lang in Vereinen und im Parlament seine Kraft in den unmittelbaren Dienst der Religion und der Kirche stellen. Zwölf Jahre lang hat er als Abgeordneter dem Zentrum angehört. Er ist, wenn auch vielleicht im einzelnen glücklich bevorzugt, eine jener zahlreichen, fast typischen Erscheinungen im katholischen Deutschland, welche, auch ohne den Katheder einer Hochschule zu zieren, dem neuen Dogma von der „Inferiorität der Katholiken" zur richtigen Beleuchtung dienen. Das Lebensbild, gewandt und hübsch geschrieben, bietet bis 1866 fast nur anziehende Lichtbilder aus dem rheinischen Frohleben; von da an beginnt es unter dem Drucke einer ernsten Zeit mehr und mehr sich zu entnüchtern. Aber hier wie dort spiegelt es das geistige Leben und Ringen am Rhein, und mit zahlreichen Persönlichkeiten und Verhältnissen, welche der Aufmerksamkeit wert, wird der Leser vertrauter gemacht.

Dr Franz Xaver Remling. Eine Denkschrift zu seinem hundertjährigen Geburtstag von Jakob Baumann, Domvikar in Speyer. kl. 8° (114) Speyer 1903, Selbstverlag des Verfassers.

Der fleißige Geschichtschreiber des Speyerer Bistums verdiente wohl ein Gedenkblatt zu seinem hundertjährigen Geburtstag und ist des Denkmals, zu dessen Aufbau der Erlös des vorliegenden Schriftchens verwendet werden soll, würdig. Zu einer Zeit, da staatliche Unterstützung für geschichtliche Forschung noch nicht zu haben war, hat Remling mit persönlichen Opfern, aus reiner Liebe zur Wissenschaft und zur Kirche, Hunderte von Urkunden veröffentlicht und neben andern Werken seine Bistumsgeschichte fertig gestellt, nach Böhmers Urteil „die umständlichste und

fleißigste Geschichte eines deutschen Bistums, die in diesem Jahrhundert erschienen ist". Herrn Baumanns Gedenkblatt ist genau gearbeitet. Bis zum Jahre 1828 konnte die Selbstbiographie Remlings benutzt werden. Von da an ist das Material aus verschiedenen, immer aber zuverlässigen Quellen zusammengetragen.

L'architecture gothique des Jésuites au XVIIe siècle. Par Louis Serbat. 8° (108) Caen 1903, Delesques. *Fr.* 2.50

Eine ebenso fleißige wie interessante und dankenswerte Arbeit. Sie schildert die um den Beginn des 17. Jahrhunderts in dem flandrischen Teile Nordfrankreichs, in Belgien und am Rhein entstandenen Kirchenbauten der Jesuiten. Es sind die letzten gotischen Schöpfungen auf dem Gebiete der kirchlichen Baukunst, die uns in der Schrift vorgeführt werden. Zum Teil handelt es sich bei ihnen um durchaus hervorragende Bauten, die einem mittelalterlichen Meister alle Ehre gemacht haben würden; wir nennen z. B. die Jesuitenkirchen zu Köln, Luxemburg, Molsheim, Gent, Courtray, Tournay, Arras. Es sind das freilich nicht mehr rein gotische Arbeiten. In der Ausgestaltung der einzelnen Bauglieder und namentlich den ornamentalen Zutaten offenbart sich bereits mehr oder weniger der Einfluß der Renaissance, weniger in den älteren, mehr in den jüngeren Bauten. Bei allem entschiedenen Festhalten am alten heimischen Stile, wie es in den fraglichen Jesuitenkirchen zu tage tritt, konnten deren Architekten, zumeist Ordensangehörige, von der mächtigen Einwirkung der neuen Richtung nicht völlig unberührt bleiben, und man sieht unschwer den Augenblick nahen, wo es auch in den belgischen und rheinischen Provinzen der Jesuiten zum vollen Bruch mit der überlieferten Bauweise kommt. Es ist ein förmlicher Kampf der römischen mit der einheimischen Kunst, der sich bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts in der Bautätigkeit der Patres entspann. Die älteste größere Kirche in der belgischen Ordensprovinz, die 1591 vollendete Jesuitenkirche zu Douai, war nach dem Muster des Gesù zu Rom erbaut worden. Sie blieb jedoch für längere Zeit die erste und einzige Kirche dieser Art. Wohl tauchten auch anderswo Pläne im Renaissancestil auf, sie konnten aber gegen die Gotik nicht durchdringen. Erst mußten die Detailformen den Geist und die Formensprache der Renaissance aufnehmen, bevor ein Abweichen vom alten Stil überhaupt statthaben konnte. Die Schrift kann allen, welche sich für die Geschichte der kirchlichen Baukunst im Beginn des 17. Jahrhunderts interessieren, empfohlen werden. Ist das Bild, das sie von der damaligen Bautätigkeit der Jesuiten in den belgischen und rheinischen Provinzen entwirft, auch im einzelnen noch vielfach lückenhaft, so darf man nicht vergessen, daß sie ein Anfang ist, für den wenig Vorarbeiten vorlagen. Eines zeigt die Schrift jedenfalls in aller Klarheit, daß das Schlagwort „Jesuitenstil" nichts als eine aus Unkenntnis der wirklichen Bautätigkeit der Patres hervorgegangene Redensart ist. Bei den Ausführungen über die Jesuitenkirche zu Luxemburg wäre der Artikel dieser Zeitschrift (LVIII 41 ff): „Die Liebfrauenkirche zu Luxemburg" zu benutzen gewesen.

Kunstschätze des Aachener Kaiserdomes. Werke der Goldschmiedekunst, Elfenbeinschnitzerei und Textilkunst. Fünfunddreißig Lichtdrucke. Text von Stephan Beissel S. J. Fol. (35 Tafeln u. 10 S. Text.) M.-Gladbach 1904, Kühlen. In eleganter Mappe *M* 30.—

Das altehrwürdige Aachener Münster besitzt in seinen mittelalterlichen Metallarbeiten, Elfenbeinskulpturen und Textilien einen ebenso hervorragenden wie für die

Geschichte der Kleinkunst des Mittelalters wichtigen Schatz. Es genügt, an die beiden großen Schreine, den Karls- und den Marienschrein, an die Kanzel Heinrichs II., den Kronleuchter Barbarossas, das elfenbeinerne Weihwassergefäß, die goldene und die silberne Altartafel, den goldenen, silbernen und elfenbeinernen Buchdeckel, die zahlreichen prächtigen, künstlerisch vollendeten Reliquiare u. a. zu erinnern. Leider fehlten bislang von den Bestandteilen des Schatzes befriedigende Abbildungen. Was an solchen vorhanden war, genügte zuletzt, um von ihrer Beschaffenheit und ihren stilistischen Eigentümlichkeiten eine annähernde Idee zu erhalten, versagte aber, sobald es sich um das Detail und Feinheiten in Stil und Ausführung handelte. Man begreift daher, daß schon lange der Wunsch rege wurde, es möge der Aachener Münsterschatz in einer der Höhe der modernen Reproduktionstechnik wie seinem eigenen künstlerischen und historischen Wert entsprechenden Weise veröffentlicht werden. Diesem Verlangen entspricht nun die vorliegende Publikation wenigstens insofern, als sie alle irgendwie bedeutenderen Stücke des Schatzes — und auf diese kommt es ja zuletzt auch nur an — in vorzüglichen Lichtdrucken unter Beigabe eines erklärenden Textes wiedergibt. Es sind der reproduzierten Gegenstände im ganzen 35; von größeren, wie dem Karlsschrein und Marienschrein, werden mehrere Abbildungen geboten. Alle Tafeln sind ausnahmslos phototypische Musterleistungen, welche an Sauberkeit, Klarheit, Bestimmtheit und Schärfe nichts zu wünschen übrig lassen und als vollgültiger Ersatz für wirkliche Photographien bezeichnet werden dürfen, soweit überhaupt solche durch Lichtdrucke ersetzt werden können. An der Hand von Wiedergaben, wie sie die vorliegende Publikation enthält, ist es nicht schwer, den künstlerisch, technisch und historisch gleich interessanten und bedeutungsvollen Münsterschatz wirklich zu studieren. Der Schwerpunkt des Werkes liegt natürlich in den Tafeln, indessen verdient auch der begleitende Text alle Beachtung, sowohl wegen der Beschreibung, welche er den einzelnen Gegenständen angedeihen läßt, als namentlich wegen der Hinweise auf verwandte Arbeiten und mancher stilkritischen Bemerkungen. Wir können uns dem Wunsche des Verfassers des Textes nur anschließen, wenn er dem Werk, das unter ähnlichen unzweifelhaft einen hervorragenden Platz einnimmt, eine weite Verbreitung nicht nur bei Kunstgelehrten und ausübenden Künstlern, sondern auch bei den Freunden der deutschen Kunst des Mittelalters wünscht.

Von Weg und Steg. Bilder aus Natur und Leben für jung und alt. Von Anton David S. J. 8° (226) Feldkirch 1903, Unterberger. *M* 1.70

Die hübschen kurzen Lesestücke bekunden ebenso den Naturfreund, der es versteht, mit offenem Auge und warmem Herzen in dem aufgeschlagenen Buche dieser schönen Welt zu lesen, als den erfahrenen Pädagogen und seeleneifrigen Priester. Gerne wird man ihn auf seinen Ausflügen rings um das so wundervoll gelegene Feldkirch und in die wilden Schluchten und Gebirge Vorarlbergs begleiten und nicht ohne Nutzen die Lehren vernehmen, die er geschickt an alles zu knüpfen versteht, was uns auf Weg und Steg begegnet. Mit ganz besonderer Freude werden die vielen Hunderte von Zöglingen, welche das Pensionat Stella matutina im Laufe des jetzt bald vollendeten halben Jahrhunderts heranzog, diese Schilderungen begrüßen, die ihnen manche liebe Erinnerung ins Gedächtnis zurückrufen.

Erwachen. Neue Gedichte von Hedwig Dransfeld. kl. 4° (152) Köln, Bachem. Eleg. geb. *M* 3.—

Wer seinen Geschmack an klassischen Mustern gebildet hat, wird die Dichtungen, wie sie jetzt Mode sind, immer im Ausdruck schwülstig und erkünstelt finden. Es ist ein beständiges Haschen nach den buntesten Farben, frappierenden Wendungen und funkelnagelneuen Worten. Auch Hedwig Dransfeld hat sich in ihren neuen Gedichten von diesem hohlen Farbenschimmer nicht frei gehalten. Doch gestehen wir gern, daß wir ihr hübsches Buch mit Genuß gelesen haben. Manche Nummern sind geradezu vorzüglich gelungen, am besten wohl die stimmungsvollen Naturbilder. Aus blutendem Herzen quellen einige tiefempfundene Lieder, die gewiß eigenen Seelenschmerz und schwere Schicksalsschläge verraten. Ganz eigenartig sind die Gedichte, welche das harte Los der Arbeiter in manchmal ergreifenden Worten besingen. „Verstümmelt", „Feierabend", „In der Fabrik", „Arbeit" gehören zu diesen Liedern, in denen unsere Dichterin fast wie eine „Genossin" redet. Man hat freilich dabei, und auch sonst ab und zu, namentlich wo sie den christlichen Standpunkt ganz bei Seite setzt, z. B. in der Schlußstrophe der „Wildgans", das Gefühl, daß diese Stimmungen doch nur erkünstelt sind und daß sie sich mühsam in solche pessimistische Stimmungen hineinarbeitet. So braucht man doch den Trost des Glaubens nicht absichtlich zu übersehen, um eine gottbegeisterte Sängerin zu sein! Wie endlich der Titel „Erwachen" mit den Gedichten übereinstimmt, ist schwer zu sagen; fast würde „Sonnenuntergang" oder „Entschlummern" besser passen. In der Tat herrscht durchweg die Abendstimmung vor. Doch wir wollen darüber nicht mit unserer Dichterin rechten, sondern uns vielmehr an ihren Liedern freuen, in denen wirklich „heiß und wild ein roter Tropfen kreist".

Miszellen.

Das neue Evangelium des Abbé Loisy. Es ist uns eine Schrift zugegangen, welche den Titel trägt: „Evangelium und Kirche von Alfred Loisy. Autorisierte Übersetzung nach der zweiten, vermehrten, bisher unveröffentlichen Ausgabe des Originals von Joh. Grière-Becker. 8° (190) München 1904, Kirchheim." Wir wollen dieselbe augenblicklich keiner eingehenderen Besprechung unterziehen, möchten es aber doch nicht unterlassen, unsern Lesern einige aufklärende Bemerkungen über die ungewöhnliche Veröffentlichung dieser Schrift, sowie ihren Charakter und ihre Tendenz mitzuteilen. Sie hat keine oberhirtliche Approbation, obwohl eine solche von der zuständigen kirchlichen Behörde schon an dem französischen Original vermißt worden war. Der beigegebene Waschzettel sucht den Mangel durch zwei weltliche Approbationen zu ersetzen. Die eine ist Sybels „Historischer Zeitschrift" (München 1903, Heft 1)

entnommen: „Der als alt- wie neutestamentlicher Forscher höchst anerkennenswerte Abbé Alfred Loisy ist in Frankreich der bedeutendste Gelehrte der fortschrittlich gesinnten Theologie“; die andere stammt aus der Zeitschrift „Die Woche“ (Berlin 1903, Heft 32) und lautet: „Der französische Abbé Loisy sandte sein berühmtes Werk: ‚Das Evangelium und die Kirche‘ in die Welt. Papst Leo XIII. beantwortete dessen Publikation nicht mit der Zensurierung, sondern befahl die Einsetzung der Bibelkommission.“ Letzteres Zitat ist von der Verlagshandlung durchaus willkürlich und in irreführender Weise zugestutzt; denn in der „Woche“ heißt es an der angeführten Stelle wörtlich:

„Pius X. übernimmt das Pontifikat in einem sehr schwierigen Augenblick. In Frankreich liegt die Regierung mit der Kurie in offenem Kampf. In dem gläubigen Teil der Bevölkerung machen sich starke schismatische Bewegungen bemerkbar, eine brennende Sehnsucht nach Glaubens- und Gewissensfreiheit ist erwacht. Der feurige Abbé Loisy sandte sein berühmtes Werk ‚Das Evangelium und die Kirche‘ in die Welt, das die gläubige Christenheit in Frankreich erschütterte und dem Wunder- und Traditionsglauben einen starken Stoß versetzte. Zeichen der Zeit sind es, daß Leo XIII. diesen Angriff des jungen Priesters nicht mit dem Bannfluch beantwortete, sondern eine Bibelkommission zur Neubearbeitung der Bibel einsetzte.“

Das volle Zitat hätte auf jeden ernsten Katholiken eher abschreckend als gewinnend wirken müssen, es ist darum mit Schere und Feder zurechtgerichtet worden. Über den „Bannfluch“ und die „Neubearbeitung der Bibel“ brauchen wir kein Wort zu verlieren; diesen Unsinn hat „Die Woche“ und ihr Mitarbeiter Rudolf Müller auf dem Gewissen. Der Waschzettelfabrikant hat den „Bannfluch“ in eine „Zensurierung“ verwandelt, die „Neubearbeitung der Bibel“ unterschlagen, damit aber nicht viel erreicht. Denn daß Leo XIII. die Bibelkommission bloß wegen des Abbé Loisy eingesetzt, dürfte er schwerlich erweisen können, wenn sich auch der „feurige“ Abbé das eingebildet haben sollte. Daß aber Leo XIII. nicht sofort eine „Zensurierung“ — oder wie Rud. Müller so schön sagt, einen „Bannfluch“ — ergehen ließ, ist weder ein „Zeichen der Zeit“, noch eine „Antwort“ an Herrn Loisy; denn das Buch brauchte nicht erst zensuriert zu werden; es war in Frankreich schon zensuriert und verboten, und der Verfasser war wiederholt von der kirchlichen Gewalt zurechtgewiesen worden. In Rom hatte man deshalb keine Eile, das Buch zu untersuchen und eine Entscheidung darüber zu fällen.

Abbé Alfred Loisy spielt schon seit mehr als zehn Jahren die Rolle eines Reformers auf theologischem Gebiet. Unbefriedigt von der katholischen Dogmatik, Patristik und Exegese, wie sie in den kirchlichen Lehranstalten in hergebrachter Weise betrieben wurde, warf er sich mit wahrem Feuereifer auf das Studium der neueren protestantischen, vorwiegend rationalistischen Bibelkritik, Schrifterklärung, Dogmengeschichte und Kirchengeschichte und gelangte dabei zu der Anschauung, daß die gesamte katholische Theologie, nicht nur in Bezug auf Kenntnis der Glaubensquellen (Bibel und Tradition), sondern auch in Bezug auf Erfassung

der wichtigsten Dogmen weit hinter der protestantischen Forschung und der modernen Wissenschaft überhaupt zurückgeblieben, in veralteten Formen erstarrt und unzureichend geworden sei, durch völlig neue Methoden von Grund aus umgestaltet und in Fluß gebracht werden müßte, wenn die Kirche nicht allen Einfluß auf die Neuzeit verlieren sollte.

Ansätze zu dieser Richtung zeigten sich schon in der Zeitschrift L'enseignement biblique, die er als Professor am Institut catholique de Paris herausgab; sie schienen den Bischöfen, welche die Oberleitung dieser Anstalt führen, so bedenklich, daß sie ihn 1893 seiner Stelle enthoben. Eine Artikel-Serie über die „Religion Israels", welche er im Oktober 1900 in der Revue du clergé français veröffentlichen wollte, brachte ihn ein zweites Mal in Konflikt mit der kirchlichen Autorität. Der Kardinal-Erzbischof von Paris erklärte, daß schon der erste Artikel sich nicht im Einklang mit den Vatikanischen Dekreten und mit der Enzyklika Providentissimus Deus befände, und untersagte die weitere Drucklegung. Harnacks 1900 erschienene, 1902 auch französisch übersetzte Schrift „Das Wesen des Christentums" gab endlich Loisy erwünschten Anlaß, in Form einer Widerlegung, seine eigenen Reformideen, die sich oft mit Harnacks Anschauungen berühren, einläßlicher und übersichtlicher zu entwickeln. Die Schrift trug den Titel: L'Évangile et l'Église.

In protestantischen und liberalen Kreisen wurde die Schrift mit großem Wohlgefallen aufgenommen. Die angeführten Stellen aus Sybels „Zeitschrift" und aus der „Woche" sind ein sprechender Widerhall. Der Kardinal-Erzbischof Richard von Paris aber erließ gegen das Buch unter dem 17. Januar folgendes Dekret:

„In Erwägung,

1. daß es (das Buch) ohne das von den Kirchengesetzen geforderte Imprimatur gedruckt ist;

2. daß es seiner Natur nach geeignet ist, den Glauben der Gläubigen in Bezug auf die Fundamentaldogmen der katholischen Lehre, besonders über die Autorität der heiligen Schriften und der Tradition, über die Gottheit Jesu Christi, über sein unfehlbares Wissen, über die durch seinen Tod gewirkte Erlösung, über seine Auferstehung, über die Eucharistie, über die göttliche Einsetzung des Papstes und der Bischöfe schwer zu verwirren;

verwerfen Wir dieses Buch und untersagen Wir seine Lesung dem Klerus und den Gläubigen Unserer Diözese."

In nicht minder scharfer Form ward die Schrift am 29. Januar 1903 auch von dem Erzbischof Sonnois von Cambrai verworfen. Es heißt in diesem Erlaß:

„Anstatt den Menschen zu der geheimnisvollen Höhe der heiligen Bücher emporzuheben, lassen gewisse Schriftsteller diese Bücher auf das Niveau der menschlichen Vernunft und Natur herabsinken. Mit welchem Recht? Und in wessen Auftrag?

„Fortschreitende Abminderung der Wahrheiten, Schwächung des katholischen Geistes, Abweichung von der wahren Frömmigkeit, tägliches Einsickern von Ideen, welche die übernatürliche Ordnung fast völlig untergraben, übertriebene Kon-

ziliationsversuche, stufenweises Herabmarkten der Gesichtspunkte des Glaubens, willkürliche Deutungen der heiligen Schriften, allzuschonende Nachsicht für die Schriften notorischer Gegner, Unkenntnis oder Verachtung des unfehlbaren Lehramtes der Kirche und ihres höchsten Hauptes, das sind die bedauernswerten Ergebnisse gewisser neuer der Überlieferung widersprechender Methoden; man sieht, die Luft, in der wir atmen, ist für viele Christen unserer Zeit sehr schlimm geworden."

Der Verurteilung durch die zwei Erzbischöfe schlossen sich auch die Bischöfe von Autun (28. Januar), Bayeux (22. Januar), Perpignan (27. Januar), Nancy (7. Februar), Angers (6. Februar), Belley (21. Februar), de la Rochelle und Saintes (in einem öffentlichen Schreiben) an [1].

Über Loisys Taktik äußert sich der Kardinal Perraud, Bischof von Autun, Mitglied der Französischen Akademie, in einem offenen Briefe (L'Univers, 6. Februar) folgendermaßen:

„Gewiß, in diesen von einem katholischen Priester geschriebenen Seiten stößt man nicht auf formelle Leugnung der Fundamentalwahrheiten, auf welchen die Ökonomie des christlichen Glaubens beruht. Die in dem Buch angewandte Methode ist, wenn ich mich so ausdrücken darf, versteckenspielend und nebelhaft. Fast auf jeder Seite fragt man sich, ob der Verfasser das hat sagen wollen oder das Gegenteil; ob er die Einwürfe des protestantischen Professors beantworten will, dessen Konferenzen über ‚Das Wesen des Christentums' er analysiert, oder ob er sich dieselben zu eigen macht, sei es, daß er sie dabei herabmindert oder sie tant bien que mal mit der hergebrachten Lehre der katholischen Theologie in Einklang zu bringen sucht.

„Darf ich sagen, indem ich mich eines Vergleiches bediene, der jüngst in einem Artikel über das Buch des Herrn Loisy angewandt wurde, daß der Verfasser von ‚Evangelium und Kirche' mit seinen ‚Schwankungen' auf den Leser einen ähnlichen Eindruck macht, wie die Seekrankheit? Man sieht trüb, man hat Ekel, es wird einem übel, — usw. . . ."

Wem das zu stark erscheint, der lese einmal, was der pietätslose Kritiker über das „Vater Unser" schreibt:

„Nach seinem natürlichen und ursprünglichen Sinne genommen, dürfte das Gebet des Herrn an gewissen Stellen sich der Kritik nicht weniger bloßstellen, als das Gebet zum hl. Antonius, um etwas Verlorenes wiederzufinden. Würde die Bitte ‚Gib uns heute unser tägliches Brot', in der Strenge des historischen Sinnes genommen, nicht alle Sozialökonomie über den Haufen werfen? Praktisch und nach allgemeiner Regel kann und soll der erwachsene und gesunde Mensch sein Brot von seiner eigenen Tätigkeit erwarten."

„Welch eine Plattheit!" bemerkt hiezu der gelehrte Benediktiner Dom Laurenz Janssens [2]. „Welch eine öde Philisterhaftigkeit angesichts eines so erhabenen

[1] Loisy hat den Text dieser sämtlichen Verurteilungen als Anhang zu seiner Schrift Autour d'un petit livre (Paris 1903, Picard, 261—286) abdrucken lassen, um im Text selbst sich derselben zu erwehren.

[2] L'Évangile et l'Église (Revue Bénédictine. Maréds. 1903, Nr 2, Avril. S. 203).

und ehrwürdigen Gebetes!" Millionen von Armen und Bedrängten hat dieses Gebet in ihrer Not ermutigt, getröstet, zu gottvertrauender Arbeit gestählt, und nun versteht die „Wissenschaft" nicht einmal, was ein Bauer auf den ersten Blick begreift. Pfui! Ist das eine Kritik!

Die Oberflächlichkeit, welche Loisys angeblich kritisches Verfahren beherrscht, hat P. Janssens trefflich beleuchtet [1]. Eine ganze Reihe der schwerwiegendsten Irrtümer hat ihm P. Palmieri S. J. in einer eigenen Schrift schlagend nachgewiesen [2]. P. Lagrange aber, der bekannte Exeget aus dem Dominikanerorden, faßt sein Urteil über die Schrift in die Worte zusammen [3]: „Es ist im strengsten Sinne wahr, daß die kritischen Theorien des Herrn Loisy für den christlichen Glauben ebenso verhängnisvoll sind als diejenigen des Herrn Harnack, und der Vorteil, den ihm der kirchliche Boden gewähren könnte, führt zu nichts Solidem; denn wer wird das Joch der Kirche auf sich nehmen, — denn es ist ein Joch — wenn sie nicht durch Jesus Christus gegründet ist und nichts beweist, daß Jesus Christus Gott ist?"

Nach Loisy läßt sich nämlich weder die Auferstehung Christi, noch die Gottheit Christi, noch die göttliche Einsetzung des Primats und der Kirche aus dem Evangelium historisch erweisen. Alle bisherige Apologetik ist unhaltbar. Was man bisher für ausreichende praeambula fidei, d. h. vernünftige Voraussetzungen des Glaubens, gehalten, ist morsch und hohl. Es muß eine ganz neue Deutung der Evangelien vorgenommen, das ganze Christentum neu konstruiert und mit den Forderungen der modernen Wissenschaft in Einklang gebracht werden [4].

Nachdem Abbé Loisy am 17. Januar durch den Kardinal-Erzbischof von Paris verurteilt worden war, erklärte er demselben brieflich seine Unterwerfung, verwarf „die Irrtümer, die man aus seinem Buche habe ableiten können", und hielt mit dem Druck einer zweiten Auflage ein, welcher bereits begonnen war.

Im Laufe des Jahres ließ er eine neue Schrift erscheinen Autour d'un petit livre, welche die Irrtümer der früheren erneuert, verteidigt und vermehrt und die über ihn ergangene Verurteilung in das gehässigste Licht stellt. Zugleich ergänzte er die noch nicht gedruckte zweite Auflage mit einem neuen Kapitel

---

[1] Ebd. 203—208.

[2] D. Palmieri S. J., Osservazioni sulla recente opera l'Évangile et l'Église par A. Loisy. Roma 1903, Befani.

[3] Revue Biblique, 1. Avril 1903, 311.

[4] Über seine ganze Doktrin vgl. Msgr Camus, Év. de la Rochelle, Vraie et fausse exégèse (Paris 1903, Oudin), sowie die Aufsätze von P. de Grandmaison (Etudes XCIV 145 f), J. Brucker (ebd. XCIV 495 f), Msgr Batiffol (Bullet. d'histoire éccles., Janvier 1903, 3 f), Pels (Revue Eccl. de Metz, Février 1903, 65 f), P. Lagrange (Revue Bibl. 1. Avril 1903), Dom Janssens (Revue Bénédictine, Avril 1903, 203 ff), L. Fonck, Evangelium, Evolution und Kirche (Zeitschrift f. kath. Theol. XXVII [Innsbruck 1903] 491 f 684 f), ferner Civiltà Cattolica (Marzo 1903, 713 f; Maggio 1903, 319 f), P. Bouvier, L'Exégèse de M. Loisy. Paris 1903, Retaux, und die bereits angeführte Schrift von Palmieri.

und mit Zusätzen zu einem andern und ließ das verbotene Werk so ins Deutsche übersetzen. Das ist die uns zugegangene „Autorisierte Übersetzung nach der zweiten, vermehrten, bisher unveröffentlichten Ausgabe des Originals". Es handelt sich also hier um den Versuch, ein von der kirchlichen Autorität in Frankreich verurteiltes und verbotenes Werk in Deutschland einzuschmuggeln und ihm dann von Deutschland aus wieder Eingang in Frankreich zu verschaffen. Gerade und ehrlich ist dieses Verfahren nicht; es gemahnt sehr an die Schleichwege, deren sich der Irrtum allezeit bedient hat.

Eben kommt übrigens aus England (The Tablet, 14. November 1903) die Nachricht, daß sich auch die kirchlichen Autoritäten in Rom mit den Schriften Loisys beschäftigt haben:

„Der Korrespondent des Tablet kann die Meldung machen, daß nächstdem eine strenge Verurteilung der Werke des Abbé Loisy über die Heilige Schrift durch den Heiligen Stuhl ausgesprochen werden wird. Sie wird nicht bloß darin bestehen, daß die Bücher auf den Index gesetzt werden, sondern eine feierlichere und nachdrücklichere Form annehmen. Eine Idee von dem beträchtlichen Schaden, den diese Publikationen anrichten, mag man aus der Tatsache schöpfen, daß eines der führenden Blätter Norditaliens seit vielen Wochen so darüber schreibt, als ob es noch irgendwie zweifelhaft wäre, daß sie nicht mit der Lehre der Kirche übereinstimmten, ferner daß sie ihren Weg in die Hände der Theologiestudierenden in den Seminarien von Frankreich und Italien gefunden haben und daß sie häufig als Beweis für den ‚liberalen Geist' zitiert werden, mit welchem die Kirche an die Lösung der biblischen Schwierigkeiten geht."

Der Korrespondent des Tablet hat sich in vielen Fällen als sehr gut informiert erwiesen. Ob und wann auch seine Meldung sich bestätigen mag, die Verurteilung der Schrift durch die angesehensten französischen Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe, wie durch hervorragende Theologen der verschiedensten Länder und Orden, die Empfehlung derselben durch die kirchenfeindliche Presse, endlich der Schleichvertrieb des verbotenen Buches und die unwürdige Reklame für dasselbe, werden unsern Lesern klarlegen, daß eine allgemeine und letztinstanzliche Verurteilung nicht erst abgewartet zu werden braucht, um das Buch als ein gefährliches und schädliches erkennen zu lassen.

Der Anglikanismus auf dem Wege nach Rom?

Dreizehn Jahrhunderte sind verflossen seit dem glorreichen Hingange Gregors d. Gr., des „unvergleichlichen Mannes," der seit den Tagen Bedas des Ehrwürdigen den Titel „Apostel von England" führt. Als der große Papst, der durch seine Missionäre, seine Lehren, seine Einrichtungen, seine Gesetze das Volk der Angelsachsen der abendländischen Christenheit eingegliedert und damit der christlichen Kultur zugeführt hatte, am 12. März des Jahres 604 sein taten- und segensreiches Leben abschloß, konnte niemand ahnen, daß einstens dasselbe Volk sich von der römischen Mutterkirche trennen, ja dieselbe jahrhundertelang auf das grausamste verfolgen würde.

Die blutigen Verfolgungen haben in dem Inselreiche, Gott Dank, aufgehört. Wohl steht das Volk als Ganzes und Großes noch außerhalb der Kirche; aber man wehrt nicht mehr dem Priester und Ordensmanne den Zutritt, der Katholik ist vor dem Gesetze mit seinem nichtkatholischen Mitbürger ungefähr gleichberechtigt, ja seit gut einem halben Jahrhundert macht sich innerhalb der englischen Staatskirche eine starke, mit der Zeit nicht abnehmende Bewegung bemerkbar, deren Endziel Rom ist. Eine nicht unbedeutende Anzahl edler Seelen haben bereits, wenn auch unter schweren persönlichen Opfern, den Weg aus dem Anglikanismus zur Mutterkirche wieder gefunden und sich unter den Gehorsam des Nachfolgers Gregors d. Gr. gestellt.

Die folgenden Blätter wollen aber weder eine Geschichte des äußeren Verlaufes jener katholisierenden Bewegung geben, die von Oxford ausging, um die Mitte des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichte, sich aber seitdem über ganz England ausgebreitet hat, noch wollen sie die weite Ausdehnung jener Bewegung ziffermäßig belegen; was aber unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen wird, sind die Veranlassungen und Beweggründe, welche jene Bewegung hervorgerufen und ihr ein viel weiteres als ein rein persönliches Interesse sichern. Dabei legen wir der

Arbeit ausschließlich die authentischen Berichte[1], welche eine Anzahl gebildeter, geistig mehr oder weniger hervorragender Männer und Frauen selbst niedergeschrieben haben, zu Grunde, mit Umgehung der schon bekannten, auch in Deutschland viel gelesenen Schriften der großen Konvertiten Newman, Manning, W. Faber u. a.

Was in all' diesen Berichten so angenehm berührt, ist, abgesehen von dem sachlichen Interesse, der Ton, in dem sie abgefaßt sind. Von sich reden die Verfasser nur mit der größten Bescheidenheit und Einfachheit, von ihren früheren Religionsgenossen nur mit gebührender Rücksicht und teilnahmsvoller Liebe. „Ich bin jetzt ein alter Mann," schreibt Dr B. F. De Costa, „und spreche von meiner Person mit etwas von der Freiheit, die man dem Alter wohl nachsehen mag. Ich habe den Lebensabend erreicht und kenne die Wertlosigkeit menschlicher Eitelkeit; ich darf aber hoffen, daß davon in diesem Buche nicht viel zu finden sein wird, da es nur den Zweck hat, Wanderer außerhalb der wahren Herde zu ermutigen und die größere Ehre Gottes zu fördern. Es ist eine große Gnade, in der katholischen Kirche Ruhe gefunden zu haben. Das Ziel hätte schon längst erreicht sein sollen, aber viel Illusion stellte sich in den Weg. Der Pilger strauchelte oft, während er den rauhen Pfad einherschritt; wenn aber jetzt seine Erfahrung nur ein wenig Licht auf den Weg wirft, den Nichtkatholiken von Canterbury nach Rom einschlagen müssen, ist die Mühe, die er auf diese Schrift verwendete, nicht umsonst gewesen".

Dr De Costa wendet sich dann an die Katholiken, doch immer billig und gerecht zu sein in ihrem Urteil, wenn sie sehen, daß Anglikaner, die manchmal der Wahrheit so nahe kommen, doch befangen in den Fallstricken unzähliger Vorurteile und unter der Gewohnheit der Selbstbestimmung, nicht dazu kommen, den entscheidenden Schritt zu tun. Über alles gehe die Liebe! „Ich möchte gerne", schließt Hartwell de la Garde Grissell

[1] Roads to Rome. Being personal records of some of the more recent converts to the Catholic Faith. With an Introduction by His Eminence Cardinal Vaughan, archbishop of Westminster. London 1901. Longmans, Green & Co. Auf ein anderes hochbedeutsames Werk: England and the Holy See. An Essay towards Reunion wurde in diesen Blättern schon früher (LXII 357 ff) aufmerksam gemacht. Nun hat ein Mitglied der Beuroner Benediktinerkongregation eine gute deutsche Übersetzung desselben besorgt: England und der Heilige Stuhl. Ein Beitrag zur Wiedervereinigung mit Rom. Von Dr Spencer Jones, Pfarrer der englischen Staatskirche. Graz und Leipzig 1904, Ulr. Mosers Buchhandlung. M 3.—

seinen Konversionsbericht, „ein Wort beifügen über unser Verhalten den außerhalb der Kirche Stehenden gegenüber. Ich habe nämlich das Gefühl, als ob Disputation und Kontroverse manchmal eher reize als Gutes stifte. Wir sollten uns bemühen, scheint mir, unsern getrennten Brüdern zu zeigen, daß wir Katholiken die Wahrheit lieben um der Wahrheit willen und daß wir es teilnahmsvoll mitempfinden, wenn sie mühsam und tastend den Weg zum Lichte suchen. Ich bin überzeugt, daß bloße Disputationssiege und schlagende Antworten eher zurückstoßen als anziehen. Die Menschen werden nicht so sehr durch Beweisführung als durch klares Erfassen der positiven Wahrheit für diese gewonnen, wie denn schon Kardinal Newman so richtig bemerkt: Falsche Ideen mögen durch Beweisführung widerlegt werden, ausgetrieben werden sie nur durch richtige.“ [1]

Die Ursachen jener Bewegung lassen sich auf drei zurückführen: den inneren Zustand des Anglikanismus, die Eigenschaften der wahren Kirche und das Wirken der göttlichen Gnade. Selbstverständlich sind diese Momente bei allen Konversionen zugleich wirksam, nur tritt in den Berichten bald das eine, bald das andere mehr in den Vordergrund.

1. Der Anglikanismus ist nicht ein bestimmtes, dogmatisch genau umgrenztes Lehrgebäude, sondern ein Sammelname für verschiedene, weit auseinandergehende, in manchen Stücken sich widersprechende Richtungen innerhalb der englischen Staatskirche. Ihrem innersten Wesen nach ist die „reformierte Kirche von England, wie sie vom Gesetze festgesetzt ist“, protestantisch, da das Privaturteil des einzelnen schließlich die höchste Norm in Glaubenssachen ist, aber eher calvinisch als lutherisch; in ihrem Äußern dagegen hat sie manche Ähnlichkeit mit der katholischen Kirche, da sie Bischöfe, Presbyter, Diakone und einen dem katholischen nicht unähnlichen Kultus hat. Je nachdem man die historisch überlieferte Lehre, Verfassung und Kultuseinrichtung für mehr oder weniger wesentlich erachtet, wird man der Hochkirche (High Church) oder der Niederkirche (Low Church) beizurechnen sein. Broad Church oder Breitkirche ist fast nur eine andere Bezeichnung für Low Church, insofern diese dem weitesten Latitudinarismus huldigt. Wiewohl nirgends klar erkennbare Grenzen zwischen den beiden Hauptrichtungen aufzuzeigen sind, wird man im allgemeinen sagen können, daß die Hochkirche in religiöser wie politischer Hinsicht mehr das konser-

[1] Roads 113.

vative Element vertritt, während die Lowkirchler, weiter links stehend, nicht streng am Hergebrachten festhalten, sich vielfach den Dissidenten nähern, nicht selten völligem Indifferentismus und Rationalismus huldigen. Es gibt aber auch unter den Hochkirchlern, selbst unter den Bischöfen, Rationalisten genug, und sogar in Oxford, der einstigen Hochburg des konservativen Hochkirchentums, neigt die jüngere Schule mehr als bedenklich dem modernen Freidenkertum zu, während gerade Niederkirchler es sind, die sich dem Ritualismus gegenüber als Verteidiger der althergebrachten Prinzipien der Reformation aufwerfen.

Die Hochkirche legte sich schon früher bisweilen das Prädikat katholisch bei, ohne daß diese Bezeichnung als Gegensatz zum Protestantismus empfunden wurde, da sich die Anglikaner oft und oft sogar in offiziellen Aktenstücken als Protestanten und Evangelische bekannten und noch bekennen. Erst in neuerer Zeit will eine Gruppe Anglikaner katholisch oder auch anglo-katholisch heißen im Gegensatz zu den Protestanten des Festlandes. Sie betrachten sich als Zweig der einen, katholischen Kirche, deren andere Zweige die orthodoxen Griechen und die römisch-katholischen Christen seien. Es sind dies vor allem die aus dem Traktarianismus hervorgegangenen Ritualisten, die in Lehre, Kultus und Verfassung sich den nicht englischen Zweigen der katholischen Kirche mehr und mehr zu konformieren trachten. Der Ritualismus legt besondern Wert auf die apostolische Succession, auf den Glauben der patristischen Zeit, auf die Sakramente als Quellen der Gnade, die Taufe als geistige Wiedergeburt, die Eucharistie als wirkliche Gegenwart Christi und wahres Opfer, die Privatbeichte als Sündenvergebung durch den Priester als Stellvertreter Gottes, auf einen dem Glauben entsprechenden, würdigen Kult, der sich äußerlich von unserer Messe und unsern Sakramentsandachten wenig unterscheidet. Rechtlich stellt er sich auf den Standpunkt: Alles sei erlaubt, was durch das Book of Common Prayer nicht ausdrücklich verboten sei, und die XXXIX Artikel seien in „nichtnatürlichem“ Sinne zu erklären[1]. Unzähligemal vor

[1] Das stärkste, was je in der Interpretierkunst geleistet worden ist, leisten schon die Ritualisten, wenn sie die XXXIX Artikel in „nichtnatürlichem“ (non-natural) Sinne, d. h. katholisch zu erklären suchen. „Wir werden durch den Glauben allein (only) gerechtfertigt“ soll heißen: „Wir werden nicht durch den Glauben allein gerechtfertigt“; „Allgemeine Konzilien können irren und haben geirrt selbst in göttlichen Dingen“, soll heißen: „Allgemeine Konzilien können nicht irren und haben in göttlichen Dingen nie geirrt“; „die Meßopfer sind blasphemische Fabeln“, soll heißen „sie sind es nicht“; Transubstantiation „ist gegen die klaren Worte

geistliche und weltliche Gerichte gestellt und jedesmal verurteilt, erstarkte er doch sichtlich und hat sich in den letzten 50 Jahren um das religiöse, wissenschaftliche, künstlerische, soziale Leben der Nation unbestrittene Verdienste erworben. Für manche ist er Anstoß und Durchgangspforte zur Kirche Roms geworden, für zahlreichere eher ein Hindernis. Äußerlich steht er dermalen kaum weniger mächtig da als das mehr gemäßigte Element unter den Hochkirchlern und Evangelischen, innerlich krankt er aber an derselben Unklarheit und Inkonsequenz, an demselben Mangel an Einheit und Sicherheit. Ganz auf dem Privaturteil des einzelnen und nicht auf dem soliden von Gott gesetzten Fundament der unfehlbaren Lehrautorität beruhend, ist er nur eine neue Art von Eklektizismus, der heute so, morgen so lehrt, heute ist und morgen nicht mehr sein wird.

Diese mehr allgemeinen Beobachtungen werden durch die Konversionen der letzten Jahre vollauf bestätigt. Der Anglikanismus, in welcher Form er auch auftritt, vermag den suchenden Geist nicht zu befriedigen.

James Britten, K. S. G., der geistreiche Verteidiger der katholischen Wahrheit und federgewandte Angreifer etwaiger Blößen des Anglikanismus, ist am weltberühmten naturgeschichtlichen Museum von South Kensington angestellt. Seine Jugenderinnerungen reichen hinauf bis etwa 1856, also in jene Zeiten, als die beiden großen Konversionswogen, die uns im Jahre 1845 Newman mit ca 150 andern Geistlichen der anglikanischen Kirche und 1851 Manning mit seiner zahlreichen Geleitschaft zuführten, sich bereits verzogen hatten. Die Bewegung blieb. Britten beschreibt nun zuerst den Religionsunterricht, den er selbst an St Barnabas, Pimlico, London, genossen hat und der die Lehre des am meisten rechts stehenden Flügels der Hochkirche ist. Er lehrt, daß Christus eine Kirche gründete, die er auf das Fundament der Apostel stellte, während er selbst ihr Eckstein blieb; daß er seinen Aposteln Vollmacht erteilte, sein Werk fortzuführen; daß er ihnen die Gewalt verlieh, Sünden nachzulassen, die eucharistische Opferhandlung zu vollziehen und ihre Gewalten auch auf andere zu übertragen; daß die Apostel und die von ihnen Geweihten die Leiter und Regierer der christlichen Kirche seien; daß die Kirche definieren könne, was zu

---

der Heiligen Schrift" soll heißen, Transubstantiation „ist in den klaren Worten der Heiligen Schrift enthalten" usw. usw. Natürlich ist allerdings diese Erklärungsweise nicht; man muß aber die XXXIX Artikel unterschreiben, um in der Kirche zu Amt und Würde zu kommen und sucht dann durch die „nichtnatürliche" Erklärung derselben sein Gewissen zu beschwichtigen. Das allerstärkste aber ist und bleibt, daß sowohl diejenigen, die sich zum natürlichen Sinn der Artikel bekennen, als auch die, welche die nichtnatürliche Erklärung annehmen, zu ein und derselben Kirche gehören, ohne daß ein Bischof die einen oder die andern deswegen behelligen könnte!

glauben sei, und daß sie in ihren Definitionen unfehlbar sei, weil Christus ihr seinen ständigen Beistand versprochen habe; daß die Kirche unter der ganz besondern Leitung des Heiligen Geistes stehe, des Geistes der Wahrheit, der sie in alle Wahrheit einführen werde; daß die kirchliche Tradition dasselbe Ansehen habe wie die Heilige Schrift und daß die Kirche ihr einziger authentischer Erklärer sei. Er lehrt ferner, daß die Gnade Gottes der Seele hauptsächlich vermittelst der Sakramente mitgeteilt werde und daß die Taufe die Makel der Erbsünde tilge. In Bezug auf die Eucharistie stimmt die Lehre so genau mit der katholischen überein, daß Britten nach seinem Übertritt zur katholischen Kirche erklären konnte, sein Glaube habe sich in dieser Hinsicht in nichts geändert. Auch die Andachten zum heiligen Sakramente sind dieselben und die Gebete sind fast ausschließlich katholischen Gebet- und Andachtsbüchern entnommen [1].

Betreffs der Kirche verteidigt man mit Vorliebe die sog. Drei-Zweige-Theorie, während die sog. Zwei-Provinzen-Theorie keine weitere Beachtung fand. J. Britten unterläßt nicht, dankbarst anzuerkennen, daß er in dieser Kirche nicht ein einziges liebloses Wort gegen die römischen Katholiken gehört habe.

In dieser verhältnismäßig schönen, stark katholisierenden Atmosphäre hatte er seine Jugend verlebt. Bald sollte er auch die streng protestantische Seite der englischen Staatskirche kennen lernen. Mit 18 Jahren begab er sich zum Studium der Medizin nach High Wycombe. Die Kirche daselbst war ein alter, herrlicher Bau mit einem tiefen Chor und breiten Schiffen. Aber innen, wie kalt und leer sah da alles aus! Der kleine in der Ecke stehende Altartisch, mit einem abgeschlissenen roten Tuche überzogen, der schwache Sängerchor in seiner Alltagskleidung, der Prediger im schwarzen Amtsrock! Die erste Predigt daselbst vergaß er nie. Es wurde ausgeführt, was die englische Kirche *nicht* lehre: nicht die geistige Wiedergeburt durch die Taufe, keinerlei Fortsetzung des apostolischen Amtes durch den Klerus, keine Vollmacht zur Sündenvergebung, nicht die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie, nicht die Lehre von den guten Werken, wohl aber Prädestination und Rettung allein durch den Glauben. — Am nächsten Sonntag wurde das Abendmahl ausgeteilt. Zum Schlusse kam der Küster zum Chor hinauf und aß und trank die Überbleibsel, während der Prediger dabei stand und sich mit ihm gemütlich unterhielt. — Derartige Vorgänge waren für den gläubigen jungen Mann empörend. Sein erster Gedanke war: Die gehören nicht in die Kirche Englands. Das war ein Irrtum, denn er brauchte nur das offizielle Book of Common Prayer zur Hand zu nehmen, um sich vom Gegen-

[1] Noch vor kurzem erklärte ein anglikanischer Geistlicher: Wenn sie nicht die Messe hätten, würde er keine Minute länger in seiner Kirche bleiben; denn wenn man keine Messe habe, habe man überhaupt keinen Gottesdienst. „Vor etlichen 50 Jahren erklärte ein (anglikanischer) Geistlicher auf der Kanzel vor seiner Gemeinde, jeder seiner Amtsbrüder, welcher Beicht zu hören wage, verdiene nach seiner Ansicht keine geringere Strafe als den Tod“ (*Spencer Jones*, England und der Heilige Stuhl. Deutsche Übersetzung 26). Jetzt wird die Beicht nach dem Zeugnisse desselben Verfassers „von Tausenden gelehrt und verrichtet“.

teil zu überzeugen. Ihre Lehre und Handlungsweise war durch dieses amtliche Rituale mindestens so gut autorisiert, wie die seine. Und nun war die Schwierigkeit da, die für jeden denkenden Menschen einfach unlösbar ist: In der Kirche Englands dürfen mit demselben Rechte diametral entgegengesetzte Ansichten als Glaubenslehren vorgetragen werden. Die Schwierigkeit wuchs, wenn man erst die andern „Zweige“ der katholischen Kirche um ihre Ansicht fragte. Weder die griechische noch die römische Kirche anerkennt z. B. die Gültigkeit der anglikanischen Weihen; selbst ein beträchtlicher Teil des englischen Klerus will von einem wahren, opfernden Priestertum nichts wissen und es gibt sogar Bischöfe, die bei Erteilung der Weihen ausdrücklich erklären, sie wollten keine Priester weihen. Wo aber keine Priester, da ist auch kein Opfer. Wo aber ist die Einheit der Kirche? Am 26. Mai 1867 wurde Britten in die Einheit der wahren Kirche aufgenommen.

Höchst anschaulich beschreibt C. E. Rivers M. A. seine Jugenderfahrungen in der anglikanischen Kirche. Geboren in Afrika, woselbst sein Vater zum Stabe des Gouverneurs von Cape Colony gehörte, stand er in seiner frühesten Jugend ganz unter hochkirchlichem Einfluß. Der Bischof von Capetown, der sogar eine „Schwesterschaft“ [1], d. h. ein anglikanisches Frauenkloster, das die Erziehung der Mädchen besserer Stände leitete, in der Nähe seiner Bischofsstadt hatte, feierte den Gottesdienst nach einem Ritus, der sicher nicht protestantisch war, wenn man ihn auch heutzutage „gemäßigt“ nennen würde. Choralgesang, Prozessionen, Vortragen des Kreuzes vor dem amtierenden Geistlichen war das Höchste, wozu sich die ritualistische Entwicklung damals verstieg. Die holländischen Calvinisten, deren es dort viele gab, mußte der kleine Rivers als zwar achtbare, aber irregeleitete Leute ansehen. Ihre kahlen, schmuck- und kunstlosen Gebetshäuser, ihr höchst einfacher, musik- und gesangloser Gottesdienst hatte wenig Anziehendes für ihn und er dankte Gott, daß er als Engländer geboren sei und nicht der reformierten holländischen Kirche angehöre.

---

[1] Das Official Year-Book of the C. E. von 1900 gibt eine Liste von 27 „Schwesterschaften“, außer den Diakonissinnen. Die Zahl der Schwestern soll sich bis auf 3000 belaufen (Encycl. Brit. XXXII [10] 639). Diese Nachahmungen des katholischen Ordenslebens, die zum Teil sogar die drei Gelübde haben, mögen ja Gutes wirken und sogar der Stolz der Hochkirche sein; sicher aber werden sie von andern auch als geistlose Nachäfferei der katholischen Orden empfunden und wirken eher abstoßend als anziehend. „Ihre (der Ritualisten) Nachmachung katholischer Dinge bis herab zu unsern religiösen Orden und Kongregationen, wie F. J. (Fraternity of Jesus) für S. J., O. H. R. (Order of the Holy Redeemer) für C. SS. R., ihr ewiges Bestehen auf der Titulatur ‚Vater‘, ‚Priester‘ und ähnliches widerte mich bei ihnen an, lange bevor ich klar wußte, was das katholische Priestertum eigentlich sei. Ich wußte aber, daß es nur unechte, nachgemachte Priester seien (imitation priests), ohne die Sache selbst zu kennen.“ So James Crowford Bredin (Roads 15 f). Übertritte aus diesen ordensähnlichen Genossenschaften kommen wohl vor, aber nicht oft, häufiger, wie es scheint, aus den Bruder- als aus den Schwesterschaften.

Mit 10 Jahren kam er nach London und wohnte bis zur Rückkehr seiner Eltern bei einer Tante, Lady C. Diese würdige Dame besuchte eine Kirche im Westend, woselbst damals der jetzige Bischof von Manchester amtierte. Hier war alles ganz anders als in der Kathedrale von Capetown; eine völlig neue Religion lernte er jetzt kennen. Absolut keine Zeremonien erfreuten das Auge, dafür wurden aber sehr lange und sehr gelehrte Predigten gehalten. Die ganze Sache kam dem lebhaften Knaben äußerst langweilig vor. Zu Hause flüsterte man sich zu: das Kind sei sehr hochkirchlich, fast katholisch, laut aber sagte man: der Pfarrer sei ein sehr gescheidter Herr und selbst vom andern Ende der Stadt kämen Leute, um seine Predigten zu hören.

In der Schule fand er gleichfalls zwei glatt geschiedene Religionen und Religionsübungen vor. Der eine Lehrer gehörte zur Hochkirche, der andere zur „niedern Kirche". Am Sonntag wurden die Schüler in zwei Reihen aufgestellt und je nach Wunsch der Eltern von dem betreffenden Klassenlehrer entweder in die Hoch- oder in die Niederkirche geführt. Rivers hätte, da es seine Londoner Verwandten so wollten, in die Low-Church gehen sollen; da dies ihm aber sehr zuwider war, tauschte er jeden Sonntag mit einem Kameraden, der hierin nicht wählerisch war, im letzten Augenblick heimlich den Platz und ging in die Hochkirche.

Eine weitere Erfahrung machte er in Marlborough, wo damals noch der Geist Farrars wehte. Religiös gesprochen, war dieser Geist sinnlich schön, aber ohne irgendwelche Glaubenslehre. Trockene, moralisierende Abhandlungen wurden vorgetragen; das Christentum aber wurde weder gepredigt, noch geübt. Der Predigtinhalt bestand aus rein natürlichen Wahrheiten; die Musik dagegen war vorzüglich und wurde meistens gut vorgetragen. — In den folgenden Jahren besuchte er bald die eine, bald die andere Kirche, aber je ritualistischer, desto lieber. Erst als er zur ersten Kommunion zugelassen wurde, kam ihm der Gedanke: „Was war es nun eigentlich, das ich empfing? War es Gott oder war es Brot? Wenn Gott, warum sollte ich denn nicht, so oft es mir beliebt, ihn besuchen?" In den ritualistischen Kirchen hatte er nach und nach alle katholischen Dogmen in sich aufgenommen, mit Ausnahme der Lehre vom Papst, von den Heiligen und von Unserer Lieben Frau, aber auch hierüber sprach man dort immer mit Achtung, wenngleich mit einer gewissen Zurückhaltung.

Bei einem längeren Aufenthalt in Deutschland wollte er unsere Sprache sich gründlich aneignen. Der „Kulturkampf" stand damals im Zenith. „Aber niemals zuvor", erzählt er, „habe ich solchen Glauben und solche Andacht gesehen; die Kirchen waren gesteckt voll und Andächtige in großer Menge standen noch außerhalb der heiligen Gebäude und wohnten der Messe bei." Sein Erzieher hatte sich zwar bei seinem Onkel als „evangelischen Protestanten" ausgegeben, war aber in Wirklichkeit ein Freidenker. Die von ihm benutzten Lehrbücher waren Strauß und Renan und zwei Exemplare der berüchtigten Vie de Jésus fanden sich sogar auf dem Schlafzimmer des jungen Engländers. Ein Kruzifix, das dieser aus der Heimat mitgebracht hatte, streifte jener nur mit einem Blicke der Verachtung. Im übrigen war er ein guter und geistreicher

Herr, ein musikalisches Genie, ein tüchtiger Gelehrter, eine Autorität in Aristophanes. Für die neuen „Alt-Katholiken" hatte er wenig übrig, weil sie im Grunde nichts weiter seien als abgestandene Katholiken, die sich unter der kirchlichen Disziplin beengt fühlten und anderseits wieder nicht den Mut hätten, die Wege des modernen Unglaubens zu gehen. Seine Frau, eine eifrige französische Katholikin, deren Lebenswandel eine ständige Predigt war, disputierte nie über Religion, wußte aber auf alle Fragen über diesen Gegenstand eine ebenso einfache, als würdige Antwort zu geben. Von Heidelberg aus machte er mit einem Landsmanne, einem zwar feingebildeten, aber völlig ungläubigen angehenden Doktor der Medizin, mehrere sehr schöne Ausflüge und besuchte unter anderem während der Fronleichnamsoktav auch den Dom von Worms und fand, daß der altehrwürdige Bau noch so gut besucht werde, als ob es nie einen Luther gegeben hätte. — Nach seiner Rückkehr nach England bezog er die Universität Oxford und ließ sich im Oriel College immatrikulieren. Hier, im einstigen Heim eines Newman, Pusey, Keble, hoffte er einen katholischen Gottesdienst zu finden, wie er sich ihn von Jugend auf geträumt hatte. Was fand er aber in Wirklichkeit? Die Kapelle war kahl und unfreundlich. Kommuniongottesdienst fand nur dreimal im Semester statt, und nach demselben holte der Hausknecht die Gefäße, mochten sie leer sein oder nicht, um sie gelegentlich in der Küche zu reinigen. Welchen Eindruck das auf junge Leute, die an eine Art sakramentaler Gegenwart glaubten, machen mußte, kann man sich denken. Rivers und seine Freunde, die später fast alle zur katholischen Kirche übertraten, beschränkten ihre Anwesenheit in der Kollegskapelle auf das strikt Vorgeschriebene, besuchten aber um so fleißiger den Gottesdienst in St Barnabas, woselbst der fortgeschrittenste Ritualismus maßgebend war.

Bei diesem Sachverhalt mußte sich jedem denkenden Menschen die praktische Frage einfach aufdrängen: Was lehrt denn die englische Kirche eigentlich? Wer hat Recht, der Geistliche von St Barnabas, der täglich Messe liest und Beichten hört, oder die Prediger in der Kapelle von Oriel College? Die Entscheidung sollte Dr King treffen. Dieser aber entschied nichts; dafür wies er auf die Pflicht hin, die Kirche von England zu verbessern und sie wahrhaft katholisch zu machen, da jeder sehen müsse, wie sehr sie dem Protestantismus verfallen sei. Gerade das praktische Verhalten Kings erhöhte jedoch die Schwierigkeit. Er feierte nämlich morgens um 8 Uhr in der Kathedrale (Christ Church College) die Kommunion ganz nach Art der Low-Church-Männer, d. h. ohne ein äußeres Zeichen von Ehrerbietung oder Anbetung, um 11 Uhr aber sah man ihn an einem feierlichen Hochamt in St Barnabas, welches ganz nach katholischem Ritus gehalten wurde, teilnehmen. War das verständlich? Entweder beging er am Morgen, dachte man sich, eine grobe Unehrerbietigkeit oder einen empörenden Götzendienst am Mittag.

Nicht lange nachher ging King nach Lincoln und spielte dort als anglikanischer Bischof seine Doppelrolle weiter; Rivers trat am 17. Dezember 1883 zu Rom über[1].

---

[1] Roads 208 ff.

J. G. Sutcliffe M. A. hatte in Cambridge vorzügliche Studien gemacht und trat das Predigeramt an in vollem Vertrauen auf die Kirche von England. Christentum und Protestantismus waren ihm gleichbedeutend. Nach seiner Ordination bat er nur, man möge ihn dort verwenden, wo er am besten in die Seelsorge eingeführt würde, und erhielt eine Anstellung in einer sehr großen Pfarrei mit mehreren Kirchen und etwa zehn Kuratien. Gar bald sollte er aber gewahr werden, daß ihn seine Kirche für die Seelsorge schlecht ausgestattet hatte. Da ihm die Frage: „Was lehrte denn Christus?" niemand beantworten konnte, fühlte er sich sehr unglücklich. Und wie hilflos war er erst am Krankenbett! Die Lehre vom „Glauben allein" hatte ja jedes Schuldbewußtsein erstickt. Der Pfarrer predigte: „Die Mutter Jesu war nicht besser als jedes ordentliche Mädchen unserer Stadt." Aber wo war denn die Heiligkeit und das Streben nach Heiligkeit in der englischen Kirche? In seiner Herzensnot wandte er sich zuerst an seinen Pfarrer, der ihm den Rat gab, beim Krankenbesuch immer ein Stückchen mit Kampfer gesättigten Flanelles in sein Buch zu legen; das sei gegen die betäubenden Gerüche. Der älteste Kaplan meinte, er solle jedesmal beim Krankenbesuch einen Bibeltext erklären. Dafür waren aber die sog. „Bibelleser" da. Ein anderer Kaplan antwortete nur: „Pilatus fragte: ‚Was ist Wahrheit?'" ... Gerade damals, im Juli 1878, waren die anglikanischen Bischöfe in Lambeth versammelt und erließen ein gemeinsames Hirtenschreiben, in welchem sie das als Prinzip anerkannten, was die Apostel und die Urkirche als Häresie und ein großes Übel angesehen — das Recht des Privaturteils in Glaubenssachen. Sutcliffe gab seine Stelle auf und forschte nach der Wahrheit; er forschte nach den Aposteln, die Christus gesandt hatte, alle Welt zu lehren, und bei denen er seiner Verheißung gemäß verbleiben wollte bis ans Ende der Welt. Er forschte bei Hochkirchlern und ihren Gegnern jeglicher Richtung und vernahm etwa: „Die große Kirche der großen englischen Nation kann doch nicht im Unrecht sein"; oder: „Wir sind doch um so viel besser als alle andern"; oder: „Wir haben eine gereinigte Religion"; oder: „Wir hoffen, daß Gott schließlich und letztlich doch alles zum besten wendet." Das waren aber keine Antworten auf seine Frage. Ein Suffolk-Pfarrer in angesehener Stellung wollte sogar den Beweis antreten, daß die römische Kirche geirrt habe. Er hatte zwei Beweise: 1. Er habe auf einem Feldwege einen Mann getroffen, gewiß einen Jesuiten, der angetrunken gewesen sei, und 2. die römische Kirche lehre, daß in der Messe das Blut des Herrn wirklich zugegen sei, und doch nenne sie die Messe ein unblutiges Opfer. Als Sutcliffe ihm ruhig erwiderte: In meiner Hand ist auch Blut, und doch kann man sie nicht eine blutige Hand nennen, schalt er ihn einen impertinenten Menschen und drehte ihm den Rücken. — Nach langem Suchen, vielem Beten und großen Opfern fand er endlich die Kirche, die ihm die unfehlbare Antwort auf seine Frage geben konnte [1].

J. Duffus-Harris ist kein Theologe, sondern ein tüchtiger Geschäftsmann, der in guten Verhältnissen lebt, und offenbar ein Mann von klarem Kopf

[1] Roads 257 ff.

und entschiedenem Willen. Hervorgegangen aus einer schottischen Familie, die steif an ihrem heimatlichen Bekenntnisse festhielt, ohne darüber nach Puritanerart die Pflichten des gesellschaftlichen Lebens zu vergessen, hatte er verschiedene Lehranstalten besucht und mit Erlaubnis der Eltern auch den jedesmaligen Gottesdienst. Die Religion freilich hatte er dabei verloren: er war Agnostiker geworden; gegen 20 Jahre lang blieb er es, aber es schmerzte ihn, wenn in seiner Gegenwart gegen die Religion gesprochen wurde, und im Grunde wäre er glücklich gewesen, wenn er hätte glauben können. Er versenkte sich in alle neuen philosophischen Systeme; Befriedigung fand er in keinem; sie waren gekommen und gegangen wie die übrige Tagesliteratur. Nach und nach arbeitete er sich aber doch wieder zur Überzeugung vom Dasein Gottes durch, las auch wieder die Evangelien und hatte dabei immer das fast lästige Gefühl, die evangelischen Berichte müßten in ihren Hauptzügen doch wahr sein. Mehr durch Intuition als durch Vernunftschlüsse wurde ihm die Wirklichkeit der Sünde klar. Die Gründe, welche für die Gottheit Christi sprachen, erschienen ihm stärker als die dagegen sprechenden. Nach dieser neu gewonnenen Erkenntnis wollte er nun auch sein Leben einrichten, aber in welcher Kirche? Die anglikanische konnte es nicht sein 1. wegen der Uneinigkeit ihrer Geistlichkeit in Betreff der Grunddogmen des Christentums; 2. wegen der starken Betonung des nationalen Charakters ihrer Kirche, als ob Gott verschiedenen Völkern eine verschiedene und entgegengesetzte Offenbarung gegeben hätte; 3. wegen des Umstandes, daß die höchste Entscheidung in Glaubenssachen schließlich und letztlich in der Hand des Parlamentes liege, in dem auch Juden und Atheisten sitzen können. Gerade damals stritt und zankte man sich aufs heftigste um Kleinigkeiten — um den Gebrauch der Lichter und des Weihrauchs, um Kredenztischchen und die Stellung des Geistlichen am Abendmahlstisch —, während ihre höchsten Würdenträger ganze, auch sehr wesentliche Stücke aus dem Evangelium herausdisputieren durften, während selbst Bischöfe sich über die großen christlichen Prinzipien lustig machten und einer derselben öffentlich erklärte, er sei vor allem Engländer und dann erst der Mann der Kirche, und es komme darauf an, herauszufinden, was die Briten an Religion wünschten und was nicht. Daß derlei einen Mann wie Duffus-Harris nicht für den Anglikanismus einnehmen konnte, ist begreiflich. Da fuhr wie ein Blitzstrahl das Wort „Rom" durch seinen Geist. Wohl war er schon in katholischen Kirchen gewesen, aber etwa so, wie man in einen buddhistischen Tempel oder eine mohammedanische Moschee geht; jetzt aber versetzte ihn der bloße Gedanke an die Möglichkeit, einmal katholisch werden zu müssen, in eine solche Aufregung, wie er sie bis dahin nicht gekannt hatte. Trotz dieses Widerwillens, dem aber immer etwas Beruhigendes, ja Anziehendes beigemischt war, erkannte er es bald als seine heiligste Pflicht, auch einmal die römische Kirche zu Wort kommen zu lassen. Es war dies um so notwendiger, als große wissenschaftliche Autoritäten in England und Amerika, mit denen er in ständigem freundschaftlichen Verkehre stand, wenngleich selbst ungläubig, die katholische Kirche allein unter den christlichen Bekenntnissen noch der Beachtung wert hielten. Er hörte auf die Stimme

dieser Kirche und wurde am 7. Mai 1897 in Farm Street, London, in dieselbe aufgenommen [1].

Neues Licht über anglikanische Auffassungen geben uns die Aufzeichnungen eines katholischen Rechtsgelehrten. Er erhielt zu Hause eine sorgfältige Erziehung von seiner frommen, verwitweten Mutter in der sog. „evangelischen Schule der Kirche von England, modifiziert durch John Wesley". Der regelmäßige Religionsunterricht bestand aus Katechismus und biblischer Geschichte; auch mußten täglich zwei Verse der Heiligen Schrift auswendig gelernt werden. Größere Abschnitte wurden besonders belohnt. Die religiösen Anschauungen der Mutter bestanden aus einer Mischung von Calvinismus und Arminianismus, obgleich sie, wie auch Wesley, den Calvinismus als höchst gefährliche Ketzerei nicht laut genug verurteilen konnte. Gelehrt wurde, daß man durch den Glauben allein ohne gute Werke gerechtfertigt werde; diese seien aber nach der Rechtfertigung notwendig; die Taufe sei nur die formelle Einführung in die sichtbare Kirche, und auch die Eucharistie sei nichts weiter als eine Erinnerung an das Leiden und Sterben des Herrn; sobald man sein Vertrauen auf Christus setze als auf den eigenen Erlöser, sei man gerechtfertigt; seine Gerechtigkeit werde uns angerechnet. Abweichend vom strengen Calvinismus wurde daran festgehalten, daß der Wille frei und der Mensch für seine Handlungen verantwortlich sei, daß man also abtrünnig und verdammt werden könne. Ein Glaubensartikel lautete natürlich, daß der Papst der Antichrist sei.

Dies war sein Glaube bis zum 16. oder 17. Jahre. Obgleich der englischen Staatskirche angehörig, besuchte man ab und zu auch Kirchen der Nonkonformisten, wie die der Wesleyanischen Methodisten, der Kongregationalisten, der Baptisten, um berühmte Prediger zu hören.

Es folgte dann die hochkirchliche Periode in seinem Leben, die etwa vom 16. bis zum 22. Jahre reichte. In Oxford war es, wo einer seiner jungen Freunde, der aus einem strengen Calviner ein Katholik geworden war, ihm sagte, er solle einmal auch die Ansprüche der römischen Kirche prüfen; wenn er es sorgfältig und unparteiisch tue, werde er katholisch werden. Der Jurist lachte über diese Prophezeiung; weil er aber nach dem Grundsatz zu handeln pflegte, auch den andern Teil hören zu wollen, machte er sich an ein sehr eingehendes Studium der Frage, dessen Ergebnis die Überzeugung war: Ubi Petrus, ibi ecclesia. Wo Petrus, da die Kirche. — Die wissenschaftliche Überzeugung ist aber nicht der übernatürliche Glaube, dieser wurde ihm als Belohnung für seine Bemühungen, seine Opfer und seine und seiner Freunde Gebete [2].

[1] Bange war ihm vor der ersten Beicht. Sein Gedächtnis war erschreckend klar und reichte gut bis zum neunten Lebensjahr zurück. Mittlerweile waren über 30 Jahre verflossen. Sein Leben war gewesen wie das unzähliger anderer seiner Standesgenossen, kaum oder gar nicht besser. Nach seinen Erfahrungen im Beichtstuhl erklärt er aber, daß das Beichtinstitut eine unschätzbare Gnade der Barmherzigkeit Gottes sei (Roads 72 ff).

[2] Seitdem sind mehr als 25 Jahre verflossen. Er lebt in glücklichster Ehe mit einer Konvertitin, die früher der schottischen Presbyterianerkirche angehört

Man redet viel von der Schönheit des ritualistischen Gottesdienstes, von der Andacht der Gläubigen beim Empfang der Sakramente, von dem wahrhaft frommen und gottesfürchtigen Lebenswandel bei Klerus und Volk. Es liegt kein Grund vor, an der wesentlichen Richtigkeit dieser Angaben zu zweifeln. Viele nehmen es ganz gewiß mit der Religion ernst und sind von der Richtigkeit ihres Standpunktes so überzeugt, daß Konvertiten versichern, es sei in ihnen jahrelang nicht der geringste Zweifel dagegen aufgetaucht. Der schuldlose Irrtum, verbunden mit einem guten Leben, wird, hoffen wir, recht vielen den Himmel öffnen. Erich D. Hanson M. A., S. J. sagt, die im Anglikanismus abgelegten Beichten hätten doch das Gute gehabt, daß sie ihn jedesmal zu einer guten Reue veranlaßten. Auch der Gottesdienst muß würdig und schön sein; die Kirchen sind ja reich und prächtig geziert, die Musik und der Gesang von geschulten Choristen vorgetragen, und was gepredigt wird, ist durchweg die katholische Lehre. Es ist daher nur zu begreiflich, daß Konvertiten, wenn sie zuerst in die oft recht dürftigen und mühsam erhaltenen, meist von einer sozial und manchmal auch moralisch tiefstehenden Bevölkerungsklasse besuchten katholischen Kapellen kommen, den Abstand zwischen früher und jetzt schmerzlich empfinden. Etwas von dieser Wehmut fühlt man aus den Berichten eines Th. Fletcher M. A., der immer an extrem hochkirchlichen Gotteshäusern gewirkt, eines H. de la Garde Grissell M. A., der von seinen Studienjahren an sein Können und seine Mittel zur Verschönerung des Gottesdienstes verwandte, u. a. heraus. Indes gibt es denn doch Lagen und Bedürfnisse im Menschenleben, in denen sich der Anglikanismus selbst in seiner gewinnendsten Gestalt als völlig unzulänglich erweist und die Armut des Katholizismus ungleich höher steht als die stolze Pracht des Ritualismus.

Mrs. C. H., die nicht den vollen Namen unter ihren Konversionsbericht setzte, ist offenbar eine in New-York in den besten Verhältnissen lebende Engländerin. In evangelischen Kreisen aufgewachsen, fand sie nach und nach Gefallen an den Bestrebungen des Ritualismus, las auch mit großem Trost ein Werk des hl. Franz von Sales, glaubte aber dabei eine innere Stimme zu vernehmen, die ihr sagte: „Wenn dir mein Buch gefällt, warum gehörst du denn nicht zu

hatte. Sein Sohn studiert an einer deutschen Hochschule Naturwissenschaften, „umgeben von Ungläubigen; aber sein Glaube ist klar und stark; er erfüllt regelmäßig seine religiösen Pflichten unter der Leitung eines deutschen Dominikaners, und er findet nichts in Wissenschaft oder Natur, das mit Gottes heiliger Offenbarung im Widerspruch stände" (Roads 44 ff).

meiner Religion?" Die Zweig-Theorie, die ihr anfangs zusagte, brach bald zusammen. Als sie nämlich eines Tages in der Episkopalkirche dem Gottesdienste beiwohnte und, wie sie es bei den Ritualisten gewohnt war, eine Kniebeugung machte, wurde sie als „Katholikin", die sich offenbar verirrt habe, verlacht. Dazu kam, daß sie nicht verstehen konnte, wie ein ehrlicher Mann die XXXIX Artikel unterschreiben und zugleich so katholisch predigen könne, wie es ihr Geistlicher tat. Die Lektüre einer Reihe von Predigten ergriff sie namentlich deswegen gewaltig, weil es ihr jetzt zum erstenmal recht lebendig zum Bewußtsein kam, daß sie nicht einmal wisse, was wahre Reue sei; und ferner, daß sie, eine Sünderin, nicht wisse, wie sie Gnade und Verzeihung von Gott wieder erwerben könne. Hilfe und Rat suchte sie bei ihrem Geistlichen, dem sie auch ein einläßliches Sündenbekenntnis ablegte. Dabei war sie zu wenig unterrichtet, um auch nur zu fragen, von wem denn der die Gewalt der Sündenvergebung habe. Völlige Ruhe fand sie nicht. In ihrer Angst eilte sie also zu einem „wirklichen" Priester, der natürlich der Nichtkatholikin die Absolution nicht erteilen konnte. Da blieb logisch nur das eine übrig: „Ich muß um die Aufnahme in die katholische Kirche nachsuchen, wenn ich den Seelenfrieden wieder gewinnen will."

Bei den Paulisten, an die sie sich nun wandte, fiel ihr zunächst die große Einfachheit, ja Armut des Sprechzimmers auf. Kein Teppich, ein Tischchen, zwei Holzstühle, ein recht billiges Kruzifix war der ganze Zimmerschmuck. Wie war doch hier alles ganz anders als in dem luxuriös eingerichteten Empfangszimmer ihres Predigers! Nach einem höchst einfachen, mehr oder weniger regelmäßigen Unterrichte glaubte sie es ihrem früheren Seelenleiter schuldig zu sein, diesem von ihrem bevorstehenden Übertritt Mitteilung zu machen, wogegen der Paulistenpater nichts einzuwenden hatte. Dort kam sie aber schön an! „Sie gehen", sagte der Prediger, unter anderem, „aus einer saubern in eine schmutzige Kirche; nur armes, schmutziges Pack besucht die Kirchen der Römlinge." „Herr", erwiderte die Dame, indem sie sich zum Gehen anschickte, „in meiner Bibel lese ich, daß Christus als Beweis für seine göttliche Sendung auch anführte: den Armen wird die frohe Botschaft verkündet. Ich freue mich zu hören, daß es noch eine Kirche gibt, in der die Armen willkommen sind. Guten Morgen!"

„Nun?" fragte der Paulistenpater, „sind sie jetzt zur Taufe bereit?" Sie kann sich noch immer nicht entschließen. Da wird eine arme Frau angemeldet, die den Pater zu sprechen wünsche. Er erhebt sich gleich und geht in das anstoßende Zimmer. Da fährt der harrenden Dame der Gedanke durch den Kopf: Dieser gute Pater war sehr freundlich gegen dich, vielleicht weil er hoffte, an dir eine reiche Konvertitin zu machen; möglicherweise behandelt er die arme Frau ganz anders. Der Gedanke war zu verführerisch, als daß sie der Versuchung hätte widerstehen können, etwas zu tun, was sich für eine gebildete Dame wenig ziemt: sie schlich an die halb offene Türe und — lauschte. Der Pater sprach zur Armen gerade wie er auch zu ihr gesprochen hatte, mit derselben Geduld, Freundlichkeit und Teilnahme! „Nun will ich getauft werden."

Warum kann also die anglikanische Kirche nicht die wahre Kirche Christi sein?

Die einen der zu Rom Zurückkehrenden fühlten schmerzlich den Abgang der Heiligungsmittel in der anglikanischen Kirche. Die wahre Kirche hat sicher wahre Priester, ein wahres Opfer, eine wahre Kommunion, eine wahre Lossprechung von den Sünden; sie hat sicher wahre Sakramente als äußere Mittel innerer Heiligung und Gnade; all das ist aber in der Staatskirche zum mindesten höchst problematisch, hat ja doch Elisabeth, die ihr die jetzige Form gegeben, viele Priester einzig deswegen hinrichten lassen, weil sie Messe gelesen hatten. Die Begründer der Staatskirche wollten kein Priestertum.

Andere wiederum beklagen es, daß die Kirche eine Nationalkirche, also nicht katholisch sei, daß sie in völliger Abhängigkeit vom Staate, daß ihr Haupt der Herrscher, ihr höchster Gerichtshof auch in Sachen der Lehre und Disziplin eine weltliche Behörde, daß sie durch den Staat entstanden, durch den Staat erhalten, aber auch durch den Staat geknebelt und erdrückt werde. Eine solche Kirche, meinen sie, könne nicht die von Christus auserwählte, freie, königliche Gottesbraut sein.

Die allermeisten aber vermißten schmerzlich den Mangel einer höchsten, unfehlbaren Lehrautorität, welche mit Macht und Bestimmtheit sagen könnte, was man zu glauben und zu tun habe, um selig zu werden. Die englische Kirche hat kein Mittel, die Häresie fern zu halten, und tatsächlich werden in ihr unter Billigung ihrer Bischöfe Häresien frei und offen gelehrt, und danach wird auch gehandelt. Die Anbetung der konsekrierten Hostie z. B. ist entweder eine von Gott gewollte Kultushandlung oder ein verabscheuungswürdiger Fetischdienst. Das eine oder andere ist aber Häresie, und doch dürfen beide Ansichten gepredigt werden; beide Ansichten finden beim Episkopat ihre Duldung und Gutheißung. Was ist schuld daran, frägt Lord Halifax, daß in England das Autoritätsprinzip in religiösen Dingen so wenig geachtet wird? Ist etwas Wahres an dem berühmten Ausspruch de Maistres, daß „so wertvoll die Kirche von England auch in mancher Beziehung ist, sie doch die Stellung eines Empörers einnimmt, der Gehorsam predigt"?[1]

Man nennt diese Weite der anglikanischen Kirche Comprehensiveness[2]

---

[1] Bei Spencer Jones, England und der Heilige Stuhl. Deutsche Übersetzung 23.

[2] Die beste Illustration dafür, was man unter Comprehensiveness versteht, liefert ein Vorfall aus allerjüngster Zeit. Das Chor der Kapelle des Blinden-

und rühmt sich ihrer als eines besondern Gnadenvorzuges. Anders urteilen darüber konsequente Denker.

A. St. Leger Westall M. A., in sehr hochkirchlichen Kreisen aufgewachsen, in Cambridge ausgebildet und promoviert, versah einige Jahre eine Kuratie, ohne je an der Rechtmäßigkeit des anglikanischen Standpunktes nur im geringsten zu zweifeln. Dann aber machte er nach und nach vier folgenschwere „Entdeckungen": 1. Daß der Primat des Papstes in der altchristlichen Literatur sogar besser beglaubigt sei als die Authentie der Bücher des Neuen Testamentes; 2. daß die Berufung auf die Stimme der „ungeteilten Kirche" als höchste Norm in Glaubenssachen praktisch unausführbar und nutzlos sei; denn wie viele sind wohl im stande, die Hunderte und Hunderte von Werken, die während acht Jahrhunderten in ganz verschiedenen Sprachen geschrieben wurden, genau zu lesen und in jedem Einzelfalle zu beurteilen; 3. daß es nicht angehe, sich auf die übereinstimmende Lehre der drei Kirchen, welche Zweige der großen katholischen Kirche seien, zu stützen, weil niemand bestimmt sagen könne, was denn Lehre der englischen Kirche sei; wenn aber das Urteil der beiden andern Kirchen schon für maßgebend erachtet würde, dann müsse vor allem die Zweig-Theorie fallen, welche die griechische und die römische Kirche verwürfen; 4. daß die gesamte Christenheit bis zur Reformation glaubte, die Kirche sei eine, eine in dem Sinne, daß sie von Gott als eine sichtbare Körperschaft ins Dasein gerufen sei, ohne Möglichkeit der Zerteilung in verschiedene sich bekämpfende Stücke, und

asyls in Hardman Street, Liverpool, sollte mit Bildern ausgeschmückt werden. Die Liste der „Heiligen", welche jenes Sanktuarium zu zieren haben werden, ist vom Diözesankonsistorium approbiert: den Ehrenplatz erhält sehr passend „unser Herr als das Licht der Welt"; an ihn reihen sich auf beiden Seiten „auf ihn hinschauend und von ihm ihre Inspiration empfangend" folgende Gestalten: der hl. Johannes der Evangelist, die hl. Hilda, König Alfred, Fra Angelico, Caxton, Galilei, die hl. Katharina von Siena, Ed. Rushton, Sir Philipp Sydney, Königin Eleonora, Stephan Langton, Wagner, Erasmus, Charles Darwin &c. Gewiß eine recht merkwürdige Gesellschaft, selbst für einen Salon, geschweige denn für ein Heiligtum! Die gute Königin Eleonora wird sich allerdings mit dem großen Primas von Canterbury, Stephan Langton, ganz angenehm unterhalten können; was soll aber die heilige Nonne von Siena ihrem Nachbar, dem Republikaner und Philanthropisten Eduard Rushton, sagen? Und ob sich selbst ein Erasmus zwischen Wagner und Ch. Darwin so ganz heimisch fühlt? Ch. Darwin endlich soll „auf Christus hinschauend und von ihm seine Inspiration empfangend" dargestellt werden!! Comprehensiveness ist demnach jene Eigenschaft der anglikanischen Kirche, vermittels der sie alle Richtungen in sich zu vereinigen und zu vertragen vermag, angefangen vom hl. Johannes, dem gottbegeisterten Evangelisten des ewigen Wortes, bis zu Ch. Darwin, dem Evolutionisten und „vollendeten Ungläubigen". Disbelief, sagt er selbst, crept over me at a very slow rate, but was at last complete. Den Blinden in Hardman Street werden freilich diese Darstellungen wenig schaden, um so mehr aber die Comprehensiveness den Blinden in der anglikanischen Kirche (Tablet, 14. Febr. 1903).

daß diese Einheit ihr erstes und hauptsächlichstes Merkmal sei. Eine Kirche, ein Glaube, eine Stimme! Zweierlei Glauben zu lehren oder lehren zu lassen, war für das christliche Altertum ebenso unmöglich wie an zwei Götter zu glauben; daß die Kirche aus Zweigen mit verschiedenem, entgegengesetztem Glaubensbekenntnis bestehen könnte, erschien ihr ebensosehr als Unding, wie in Christus verschiedene, sich bekämpfende Persönlichkeiten anzunehmen. Daran schloß sich aber noch eine fernere Erkenntnis, nämlich: daß Christus eine Gesellschaft gegründet, die eins bleiben sollte für alle Zukunft; daß er in dieser Gesellschaft seinen einen Glauben niedergelegt; daß er sie mit der Gabe der Unfehlbarkeit ausgestattet, damit sie seinen Glauben unversehrt bewahre und der Nachwelt übermittle, und daß diese Gesellschaft fortbestehen und einzig und allein die römische Kirche sein könne. Von diesem erhöhten Standpunkt aus konnte er das Gewirre unzähliger Fragen, welche der Menschengeist aufwerfen kann, leicht übersehen und entwirren: Ob die Bischofswürde der Kirche wesentlich sei oder nicht, ob die Messe ein Sühnopfer sei oder nicht, ob der Papst das Haupt der Kirche sei oder nicht, das alles kann mit unfehlbarer Sicherheit die Kirche erklären und sie allein. Hierin liegt auch ihre raison d'etre für alle Zeiten und unter allen Nationen [1].

Die in weiten anglikanischen Kreisen herrschenden Vorurteile gegen einen Religionswechsel und zugleich deren Haltlosigkeit lernt man am besten kennen aus einem Briefe, den H. G. Worth M. A., St John's Kollege, Oxford, kurz nach seinem Übertritt an einen Freund richtete. Hier kann jedoch der Inhalt nur seinen Hauptzügen nach wiedergegeben werden:

1. Du sagst: Die Kirche seiner Taufe verlassen, sei eine Gemeinheit.

Antwort: Man wird in die große katholische Kirche getauft, nicht in eine Partikularkirche; so lange man also in der katholischen Kirche bleibt, verläßt man die Kirche seiner Taufe nicht. Nach der anglikanischen Ansicht gehört aber sowohl die römische wie die englische Obedienz zur katholischen Kirche; wie kann man da durch den Übertritt von der einen zur andern die Kirche seiner Taufe verlassen?

2. Man sollte da bleiben, wo uns Gott hingesetzt hat.

Antwort: Würde man wohl auch so sprechen, wenn sich etwa ein Dissident, ein Unitarier oder gar ein Heide zum Eintritt in die anglikanische Kirche meldete? Wohl kaum. Man dürfte es nicht, selbst dann nicht, wenn jener in seiner bisherigen Religion gut gewirkt hätte. Sobald wir einsehen, daß unsere Position falsch ist, müssen wir sie aufgeben; sonst würden wir Gott versuchen und statt andern zu nützen, sie wahrscheinlich in ihrer Verblendung bestärken, jedenfalls unser eigenes Seelenheil gefährden.

3. Die Anglikaner haben aber doch ein wahres Priestertum.

Antwort: Das ist mindestens sehr unwahrscheinlich. Doch sei dem so. Die Gültigkeit der Weihen ist nicht alles. Die Monophysiten und Donatisten

[1] Roads 309.

hatten gewiß wirkliche Bischöfe und Priester, gehörten aber doch nicht zur katholischen Kirche: die Monophysiten nicht, weil sie Häretiker waren, die Donatisten nicht, weil sie im Schisma lebten, und leider trifft beides bei den Anglikanern zu.

4. Das Zentrum der Einheit in der Kirche ist nicht der Papst, sondern jeder Bischof in seiner Diözese.

Antwort: Wenn aber ein Bischof diese Lehre, ein anderer eine andere vorträgt, wer soll sie dann vereinen? Vielleicht der Metropolit? Für seine Provinz mag das einem tüchtigen Erzbischof gelingen. Wenn aber die Metropoliten selbst auseinandergehen, was dann? Dann würden eben in verschiedenen Provinzen verschiedene Religionen gepredigt und geglaubt werden. Und die Einheit der Kirche?

5. Die anglikanische Kirche stellt sich zu Rom wie die einstige gallikanische.

Antwort: Das trifft schon deshalb nicht zu, weil Bossuet und die übrigen Gallikaner nichts stärker betonten als die Notwendigkeit der Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhle und der Unterwürfigkeit unter dessen Primat. Übrigens ist der Primat des römischen Papstes in der katholischen Kirche nicht etwa bloß eine fromme Ansicht, sondern ein definierter Glaubenssatz; er ist also entweder eine von Gott geoffenbarte Wahrheit oder eine Häresie. Wenn ersteres, warum unterwirft sich die anglikanische Kirche nicht dem Papste? wenn letzteres, warum will sie denn mit einem häretischen Glied oder Zweig ein und dieselbe Kirche ausmachen?

6. Manche Anglikaner glauben alle katholischen Lehren, sind also Katholiken.

Antwort: Aber warum geben sie denn nicht die Gemeinschaft mit offenbar häretischen und schismatischen Bischöfen und Priestern auf?

Man muß noch Geduld haben und abwarten.

Worauf warten? Entweder sieht man ein, daß der Anschluß an den römischen Stuhl notwendig ist oder nicht. Wenn ersteres, dann muß man den klar erkannten sündhaften Zustand gleich aufgeben; wenn aber der Anschluß an Rom nicht notwendig ist, dann ist die römische Kirche im Unrecht, und worauf dann warten?

In manchen anglikanischen Kirchen werden alle katholischen Lehren gepredigt, alle katholischen Gebräuche eingeführt und beobachtet; sie haben alles, was sie brauchen.

In wie vielen Kirchen ist dies der Fall? Geschieht es mit Gutheißung der anglikanischen Autoritäten? Wenn der Bischof in der einen Kirche erlaubt, katholisch zu lehren, so erlaubt er auch, in der Nachbarkirche das vorzutragen, was erstere für Häresie ansehen muß. Kann aber die Kirche katholisch sein, deren höchste Autoritäten den einen ihrer Diener senden, um das Meßopfer, die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie, die priesterliche Lossprechung im Bußsakrament zu verkünden, und zugleich einen andern, der all das in Abrede

stellt? Wie kann ein Anglikaner wissen, was er zu glauben hat, wenn er auf einer Kanzel diese, auf einer andern andere, vielleicht sogar auf derselben Kanzel sich widersprechende Lehren vortragen hört? Und all das unter Zulassung oder gar Billigung der höchsten kirchlichen Autorität, nämlich des Diözesanbischofs![1]

Um zu zeigen, „daß das ganze Räderwerk der Kirche Englands augenscheinlich aus den Fugen ist und nach Ausbesserung verlangt", erzählt Spencer Jones[2] verschiedene, der eigenen Erfahrung entnommene Fälle. Der Grundton ist aber bei allen derselbe. Der eine müht sich zeitlebens ab, um zu beweisen, daß es „in der anglikanischen Kirche schlechterdings keinen Altar gibt", der andere sieht im Altar „das Hauptstück" der christlichen Kirche; der eine findet „in der Bibel ganz klar die Lehre vom Sakramente der Beicht und der Absolution", der andere hält dieselbe Lehre „der Todesstrafe würdig"; „was der eine als unbedingte, urchristliche Wahrheit von höchster Bedeutung ausgibt", wird von andern „rundweg geleugnet". „Unmöglich kann ein und derselbe Heilige Geist hier einen guten Menschen dieses lehren und dort eine andere gut gesinnte Seele etwas anderes, das von jenem ganz verschieden und sogar das Gegenteil davon ist." „Wie können wir darüber Gewißheit haben, was Wahrheit ist? In der anglikanischen Kirche tragen unzweifelhaft verschiedene Bischöfe und Geistliche Anschauungen vor, die unter sich stark voneinander abweichen. . . ."

Drastischer hatte dieses Grundübel des Anglikanismus schon 1849 der damalige Archidiakon Manning gebrandmarkt: „Der Protestantismus ist nicht so fast ein mit andern Systemen wetteiferndes System, das ich verwerfe; es ist gar kein System, sondern ein Wirrwarr, ein Haufe von Bruchstücken ohne Idee, Grundsätze oder Leben. . . . Ganz dasselbe ist, wie mir scheint, seinem Wesen nach der Anglikanismus. . . ." Im folgenden Jahre (1850), also ein Jahr vor seiner Bekehrung, fügt er bei: „Mögen unsere auf dem Papier stehenden Lehren was auch immer sein, wir haben seit 300 Jahren Bischöfe, Priester und Laien gehabt, die bezüglich der Taufe, der wirklichen Gegenwart, des Opfers, der Absolution, der (apostolischen) Amtsnachfolge, des Priestertums, der Glaubensregel, ja der eigentlichen Verfassung, Autorität und Identität der Kirche miteinander in Widerspruch standen."[3]

Diese Zustände der anglikanischen Kirche waren es, welche Newman, Faber und andere schmerzlich empfanden und die sie mit veranlaßten, das Wrack der Staatskirche zu verlassen und das Heil ihrer Seele anderswo zu suchen.

---

[1] Roads 329 ff.

[2] England und der Heilige Stuhl. Deutsche Übers. 187 ff. [3] Ebd. 193.

„Wie lange auch immer“, sagt Rivers, „der anglikanische Kompromiß[1] noch fortbestehen mag, ganz gewiß ist, daß er die Keime des Verfalles und Todes in sich trägt. Sein Zeugnis ist nicht übereinstimmend; er ist von der Erde, irdisch: eine bloße Schöpfung des Staates, verurteilt zu Fiasko und Zusammenbruch. Unglaube, offizieller und autoritativer Unglaube, wird von manchen aus dem Klerus vorgetragen, ohne daß sie darüber zur Rede gestellt oder getadelt würden.“ Die Menschwerdung Gottes, die Auferstehung Christi, die Ewigkeit der Höllenstrafe, die Dreifaltigkeit usw. werden auch auf Kanzeln der Staatskirche frech geleugnet, ohne daß jemand die Vollmacht und den Mut hätte, dem Unwesen zu steuern. Mut zeigt die Staatskirche nur noch etwaigen zu laut hervortretenden katholisierenden Bestrebungen gegenüber.

Sehr richtig ist aber eine Bemerkung, welche Rob. Hugh Benson, der Sohn des letzten Erzbischofs von Canterbury, wenige Tage nach seiner erst vor kurzem erfolgten Bekehrung in einem Schreiben an die Church Times[2] aussprach: „Darf ich sagen, ich sei mit H. Green darin vollständig derselben Ansicht, daß die Unzufriedenheit mit den Einrichtungen der einen Konfession ein gänzlich ungenügender Grund für den Übertritt zu einer andern sei? Positiver und nicht rein negativer Glaube ist zu einem solchen Schritte erforderlich. Ich habe übrigens noch keinen Priester getroffen, der nicht derselben Ansicht wäre. Der positive Glaube, daß die Gemeinschaft mit dem Heiligen Stuhle für jeden eine Notwendigkeit sei, der in Gemeinschaft mit der katholischen Kirche zu leben wünscht, ist der Grund meiner Unterwerfung.“

Ein Sprung ins Ungewisse, ins Dunkle ist immer eine gefährliche Sache; man kann auf die Füße zu stehen kommen; man kann aber ebensoleicht zerschmettert werden. Fragen wir also die englischen Konvertiten, welche Gründe sie zum Anschluß an Rom bestimmten.

[1] Die dogmatische Grundlage des heutigen Anglikanismus, die XXXIX Artikel, wird ausdrücklich als „Kompromiß“ anerkannt. Noch 1898 nannte der Herzog von Argyll es einen der höchsten Ehrentitel der Kirche von England, daß sie ein „Kompromiß“ sei. Der Spectator freilich protestierte dagegen, und ein Korrespondent der Pall Mall meinte, „in der Religion könne niemand einen ‚Kompromiß‘ eingehen, ohne sich selbst zu kompromittieren“ (Roads 291).

[2] Saturday, Oct 10th, 1903.

(Fortsetzung folgt.)

Jos. Blötzer S. J.

Die Evangelienkritik des Abbé Loisy.

Der hochw. Erzbischof von Paris, Kardinal Richard, ernannte eine Kommission von sechs Theologen zur Berichterstattung über das Buch L'Évangile et l'Église des katholischen Priesters Alfred Loisy. Hierauf erließ er 17. Januar 1903 ein motiviertes Verbot des Buches. Diesem Urteile und Verbote schlossen sich nach wiederholter Prüfung des Buches noch eine Anzahl Bischöfe Frankreichs an. Der Verfasser erklärte nun zwar in einem Briefe vom 2. Februar 1903 Seiner Eminenz, daß er die zweite Auflage seines Buches, die eben erscheinen sollte, zurückgehalten habe, ließ aber bald darauf als teilweise Erläuterung und weitere Begründung seines Buches, oder sagen wir lieber, als Verwahrung gegen dessen Verurteilung und als offenkundiges Programm seiner Richtung eine andere Schrift erscheinen: Autour d'un petit livre (Paris 1903). Verstimmung, Bitterkeit, Ironie, Anklage auf Unwissenheit und Mangel an Verständnis für die Bedürfnisse der Zeit an den maßgebenden Stellen werden da sehr deutlich zum Ausdrucke gebracht. Gegen Ende des Jahres erschien dann in Deutschland: „Evangelium und Kirche von Alfred Loisy. Autorisierte Übersetzung nach der zweiten, vermehrten, bisher unveröffentlichten Ausgabe des Originals." Über diese Schrift und ihre Tendenz bot die vorige Nummer dieser Zeitschritt (LXVI 119 f) sogleich einige aufklärende Bemerkungen. Beide genannten Werke Loisys sind mit noch drei andern desselben Verfassers von der Kongregation des heiligen Offiziums am 16. Dezember 1903 verurteilt und verboten worden.

Nach einer Mitteilung der Semaine religieuse, welche bereits in verschiedene Blätter übergegangen, hat der Verfasser sich der kirchlichen Entscheidung in lobenswerter Weise unterworfen und sich damit ein Recht auf besondere Rücksicht und Achtung erworben. Wir möchten darum am liebsten nicht mehr auf seine Irrungen zurückkommen. Nachdem er indes gerade um dieser willen von liberaler Seite als Märtyrer gefeiert, seine Verurteilung als ein neues Attentat auf die moderne Wissenschaft hingestellt und siegesgewiß der Triumph der „Wahrheit" über deren „schnöde Unterdrückung" angekündigt worden ist, halten wir es für dringend geboten, das auch in deutscher Sprache verbreitete Buch näher zu beleuchten und so die Verdächtigungen zu verstreuen, welche an dessen Verurteilung

geknüpft worden sind. Um dabei gewisse Unklarheiten aufzuhellen, muß gelegentlich auch die Ergänzungsschrift Autour d'un petit livre mit herangezogen werden.

Als Zweck des Buches „Evangelium und Kirche" wird angegeben: „Hier soll weder die Wahrheit des Evangeliums noch die des katholischen Christentums bewiesen werden; es wird lediglich versucht, das Verhältnis darzulegen, das beide in der Geschichte miteinander verbindet" (S. 2). „Versuchen wir demnach zunächst das Evangelium durch sich selbst zu verstehen, ehe wir es mit Rücksicht auf unsere Neigungen oder unsere Bedürfnisse auslegen" (S. 9).

Der zweiten, bisher in Frankreich unveröffentlichten Ausgabe ist außer einem Zusatz zum Kapitel „Der Gottessohn" das ganze erste Kapitel, „Die evangelischen Quellen", neu beigefügt. Was sich dem halbwegs kundigen Leser schon von selbst bei Lesung der ersten Ausgabe klar herausstellte, ist hier unumwunden ausgesprochen und in dem andern Werke Autour ꝛc. noch auf den klarsten Ausdruck gebracht, nämlich daß die Ansichten der bedeutendsten protestantischen Exegeten zu Grunde gelegt seien (S. 80).

In der Tat ist das Buch der getreue Widerhall der rationalistischen Ansichten, deren Ausdrucksweise uns allenthalben entgegentönt.

„In den Evangelien bleibt von den Worten Jesu nur ein notwendigerweise geschwächtes und etwas gemischtes Echo; es bleiben der allgemeine Eindruck, sowie die wirkungsvollsten seiner Sprüche in der Art, wie sie verstanden und interpretiert worden sind" (S. 9); „die Evangelien selbst sind keine im eigentlichen Sinne historischen Dokumente" (S. 17); „es treten in denselben künstliche Verbindungen, Verflechtungen und Lagerungen hervor, aus denen erhellt, daß manche ungehörige, verwirrende Einschiebsel stattgefunden. Dahin gehören z. B. die Weissagungen über Leiden und Tod des Menschensohnes, dahin die Gleichnisse in ihrer Auslegung auf die Zukunft" (S. 20 ff; Autour 80). „Zwei Brotvermehrungen hat es nicht gegeben; die zweite ist bloß die Hinzufügung eines Verfassers, der eine zweite Lesart des Wunders angetroffen hatte" (S. 21). „Überhaupt wird die Sendung Christi in den Evangelien nicht in der ursprünglichen Form dargestellt. Das natürliche Streben der Tradition richtete sich darauf, in dem Amte Christi die charakteristischen Züge und die unumstößlichen Beweise seiner messianischen Würde zu entdecken. Die Glorie des wiedererstandenen Herrn strahlte auf die Erinnerungen an seine irdische Laufbahn zurück. Daher eine gewisse Idealisierung und Systematisierung der Reden und Tatsachen" (S. 27); „es nehmen daher Ereignisse und Tatsachen in der Perspektive der messianischen Glorie eine neue Gestalt an" (S. 28); „diese unvermeidliche und berechtigte Idealisierung Christi, die spontan aus dem christlichen Bewußtsein hervorging, mußte bis zu einem gewissen Grade die Form einer legendären Entwicklung annehmen, die sich dem Kritiker der Evangelien sofort als solche zeigt" (S. 30); „denn eine gewisse Übertreibung der ursprünglichen Tatsache zeigt sich

überall" (S. 30); „ebenso macht sich der Einfluß des Alten Testamentes auf Grund der messianischen Erwartung überall etwas fühlbar, d. h. die meisten Erzählungen tragen ihre Farbe; mit andern Worten: ihre Abfassung unterlag der lehrhaften Absicht, richtete sich nach dieser, wie dieselbe Abfassung in Betreff der Gleichnisse von deren allegorisierender Tendenz bestimmt worden ist. Es ist also wohl zu unterscheiden zwischen der ursprünglichen Erinnerung und der messianischen Verarbeitung, die mehr oder minder bedeutend ist, aber gänzlich von ein und demselben Prinzip beherrscht wird, von dem Glauben, der den Messias in allen Werken und in allen Wechselfällen seiner irdischen Laufbahn sucht und findet" (S. 31).

Man kennt diese Sprache; sie ist ein getreues Echo der Aufstellungen unserer deutschen Rationalisten. In einem Punkte folgt Loisy nicht ganz den Spuren einiger derselben; er will nur sagen, daß die meisten Erzählungen die Farbe der messianischen Erwartungen tragen, nicht, daß einige von ihnen durch diese Erwartung entstanden seien (S. 31). Hingegen scheint es ihm ziemlich sicher, daß das Thema der Erzählungen von der Kindheit der ursprünglichen Überlieferung des Evangeliums fremd gewesen sei; denn vom Gesichtspunkt des Paulus und besonders von dem des Markus und Johannes aus stehe dieses Thema sozusagen außerhalb der Christologie. Freilich geht Loisy nicht so weit mit unsern Rationalisten, daß die Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas einfachhin Legenden und Mythen heißen; er findet in ihnen „Dokumente des christlichen Glaubens"; aber wie steht es mit ihrer geschichtlichen Zuverlässigkeit?

Antwort: „Die Natur ihres Gegenstandes selbst, die kritische Prüfung der beiden Erzählungen, einzeln genommen oder miteinander verglichen, und die Analyse der evangelischen Tradition gestatten möglicherweise nicht, in ihnen den sichern Ausdruck geschichtlicher Erinnerungen zu finden" (S. 34—35).

Aus denselben Vordersätzen schließen unsere Rationalisten auf Mythen; Loisy folgert etwas zurückhaltender — aber die Glaubwürdigkeit ist preisgegeben. Und doch sagt Lukas, er habe von Anfang an über alles genaue Kunde eingeholt und dann der Reihe nach es niedergeschrieben (Lk 1, 3). Was sind also die Evangelien nach Loisy? Geschichtliche Urkunden im eigentlichen Sinne sind sie nicht; sie sind die Haupturkunde des christlichen Glaubens in der ersten Periode seiner Geschichte (S. 37). Es eröffnet sich hier schon die Methode Loisys: was geschichtlich betrachtet unhaltbar ist, kann ganz gut Gegenstand des christlichen Glaubens sein. Das Johannes-Evangelium ist ihm geschichtlich völlig unbrauchbar, aber für die im Glauben vollzogene Entwicklung ein wertvoller Beleg (S. 22 ff; Autour 87 130).

Loisy schreibt: „Scheint es nicht, als seien alle Irrlehren aus einseitig fortgesetzten Schlußfolgerungen dadurch entstanden, daß man von einem vereinzelten, als absolute Wahrheit aufgestellten Prinzip ausging und daraus auf rein theoretischem Wege Sätze entwickelte, die mit der allgemeinen Harmonie der Religion und der traditionellen Lehre unvereinbar sind?“ (S. 132.)

Man hat mit Recht bemerkt, daß in diesen Worten Loisy seine eigene Methode beschreibe (vgl. Revue bibl. 1903, 293). Der Beweis ist leicht erbracht. Ein solches vereinzeltes, als absolute Wahrheit aufgestelltes Prinzip ist bei Loisy die Ansicht, Jesus habe das Himmelreich, das Reich oder die Herrschaft Gottes, nur im endzeitlichen Sinne verstanden und verkündet, und zwar als solches unmittelbar bevorstehend, anfangs ohne daß er die Notwendigkeit seines Todes ahnte, später, als diese Notwendigkeit sich klar herausstellte, nahm er den Tod als die providentielle Bedingung für die Verwirklichung des von ihm verkündeten Reiches an (S. 156. Autour 138 ff).

Die Rolle des Messias war wesentlich eschatologisch; „Jesus hatte die Perspektive seiner eigenen Ankunft vor sich“ (S. 69). Der Christus der Geschichte ist eben der Christus, welcher die endzeitliche Verwirklichung nahe weiß, der mit dieser Hoffnung in den Tod geht, bald im Glanze des Messias das neue Jerusalem zu regieren und auf den Wolken des Himmels erscheinend die messianische Machtfülle auszuüben.

Nach diesem Prinzip muß sich bei Loisy folgerichtig vieles gestalten. Zunächst müssen die im Evangelium enthaltenen Leidensweissagungen entkräftet werden.

Das geschieht S. 21 durch die grundlose Behauptung, sie paßten nicht in den Zusammenhang; und S. 68: „Freilich soll Jesus seit dem Bekenntnis des Simon Petrus mehreremal seine Jünger von dem Schicksal unterhalten haben, das ihn als Messias erwarte“; aber der Kritiker greift zum beliebten Auskunftsmittel: „Der allgemeine Inhalt dieser Reden, in denen sich kein einziger Spruch des Heilandes findet, der in seinem Wortlaut behalten worden wäre, ist den vollendeten Tatsachen und dem Thema der ursprünglichen christlichen Predigt nachgebildet.“ Da sich die Botschaft Jesu auf die Ankündigung des nahen Reiches und auf die Ermahnung zu der erforderlichen Buße beschränkt (S. 60), so ist es „beispielsweise sicher, daß Jesus nicht im voraus die Verfassung der Kirche wie die eines auf der Erde begründeten und zur Fortdauer auf eine lange Reihe von Jahrhunderten bestimmten Staates geregelt hat“ (S. 112); „denn Jesu Blick umfaßt nicht unmittelbar die Idee einer neuen Religion, einer zu gründenden Kirche, sondern stets die Idee des zu verwirklichenden Himmelreiches“ (S. 156).

Unter diesem Gesichtspunkt erschließt sich dem Kritiker eine neue Regel zur Erklärung der Aussprüche Christi: sie waren einer dem Untergange nahe ge-

glaubten Welt gesagt worden (S. 53); der Ausblick auf das nahe Reich mußte ihm für die menschlichen Interessen jene höchste Gleichgültigkeit einflößen, welche die historische Form des Evangeliums bildet (S. 51 56). Dieselbe Perspektive der großen Ankunft läßt es begreiflich erscheinen, warum er keine eigentlichen Disziplinarvorschriften erläßt; „der Vergleich der Jünger mit den Vögeln des Himmels und den Blumen des Feldes zeigt, daß nicht nur die unruhige Sorge um körperliche Bedürfnisse, sondern sogar die Arbeit verboten oder widerraten wird [1]. Und wenn man Gott um das tägliche Brot bitten soll, . . . so bedeutet das einfach, daß der Beter sich für seinen eigenen Unterhalt ganz auf Gott verläßt" (S. 52). „Wozu ein Recht fordern in der Zeit, wenn die ewige Gerechtigkeit so nahe ist? Jesus lehnt sich nicht gegen den Kaiser auf, aber er weiß, daß die menschliche Macht ihrem Ende nahe ist" (S. 56; vgl. 156 186 u. dgl. m.).

Wie kommt der Kritiker dazu, Jesu diesen folgenschweren Irrtum zuzuschreiben? Er schreibt doch richtig: „In dem Evangelium hört das eschatologische Element auf, die ganze Perspektive auszufüllen, und das religiöse und moralische Element tritt in den Vordergrund" (S. 38) — aber die Evangelien sind eben das Produkt des Glaubens der späteren Zeit; Jesu Gedanke, geschichtlich gefaßt, ist mit dem Evangelium nicht identisch. Ebenso schreibt er: „Wenn Jesus niemals seine Definition des Himmelreiches ausspricht, so kommt es daher, weil das Reich, dessen Bote und Vermittler er ist, in seinem und seiner Zuhörer Geiste mit dem von den Propheten angekündigten identisch ist" (S. 44). Nun aber annehmen, die Propheten kündigten nur das endzeitliche Reich an, ist denn doch eine vollständige Verkennung einer Reihe prophetischer Stellen, namentlich des Isaias. Und wie oft wird in Jesu Reden selbst der Gedanke einer längeren Dauer, einer Verzögerung seiner endgültigen Ankunft angedeutet: Elias muß noch kommen (Mt 17, 11. Mk 9, 11); die Diener sollen wachsam sein, denn sie wissen nicht, wann der Herr kommt, ob in der zweiten oder dritten Nachtwache (Lk 12, 36—38); ebensowenig weiß der Hausvater, wann der Dieb komme; der Bräutigam zögert zu kommen

---

[1] Welch unsinnige Exegese! Also muß der Spatz unbeweglich sitzen bleiben und Gott speist ihn! Die alten katholischen Erklärer, so Paschasius, Cajetanus, sehen im Wortlaut selbst die Mahnung, daß nicht die Arbeit, sondern übertriebene Sorge getadelt werde: hoc exemplum non adduci ad labores tollendos, sed ad auferendam sollicitudinem; hoc est: quemadmodum volatilia pascuntur a Deo faciendo quod in se est, eundo ad locum ubi est cibus et omittendo officia incompetentia illis et excedentia vires eorum, ut sunt serere, metere, ita homo faciat, quod in se est etc. Die Blumen spinnen und nähen nicht — freilich! Also tun sie gar nichts zum Wachstum?

(Mt 25, 5); der böse Knecht merkt, der Herr zögere zu kommen (Lk 12, 45)! Die Gleichnisse ferner, in denen das Himmelreich dargestellt wird, das Senfkorn, das heranwächst zum Baum, der Same, der keimt und wächst, zuerst Halm, dann Ähre und endlich die volle Frucht bringt (Mk 4, 26—32. Mt 13, 31. Lk 13, 19), die Mahnung, das Unkraut mit dem Weizen heranwachsen zu lassen bis zur Ernte, der Sauerteig, der eingemengt wird, bis das Ganze durchsäuert ist, weisen sie nicht recht deutlich auf eine längere Zeit hin? Und erst die eigentlich sog. eschatologischen Reden Jesu! welche Aussicht auf Leiden und Verfolgungen, auf Jerusalems Zerstörung, auf die Zeichen der Vollendung (Mt 24. Mk 13. Lk 21)! Sind das alles spätere Eintragungen? Wo sind die Beweise? Wo bleibt eine Spur der Zuverlässigkeit, der Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte? Wie kann mit solcher Annahme noch irgendwie der Begriff Inspiratio der Heiligen Schrift bestehen?

Wie die apostolische Zeit über die Nähe der Ankunft Christi wirklich dachte, erhellt aus Paulus' Briefen an die Thessalonicher. Er lehrt, es sei falsch, dessen Ankunft unmittelbar bevorstehend zu denken; vorher müsse zuerst geschehen der große Abfall und der Mensch der Sünde geoffenbart werden; endlich: er ist für uns gestorben, damit wir, ob lebend oder bereits abgestorben, mit ihm leben (1 Thess 5, 10. 2 Thess 2, 2 ff).

Loisy glaubt an die Gottheit Christi. Er bestätigt das ausdrücklich (Autour 13: Il admettait la divinité du Christ aussi bien que l'existence de Dieu) — aber freilich beweisen läßt sich nach ihm die Gottheit Christi nicht.

Denn der Ausdruck Gottessohn besagt nichts anderes als Messias; „der Titel Gottessohn war den Juden, den Jüngern und dem Heiland selbst das Äquivalent für Messias“ (S. 62); und wieder: „Insofern der Titel Gottessohn ausschließlich dem Heiland zukommt, ist er gleichwertig dem des Messias und er beruht auf der Messiaseigenschaft; er kommt Jesu zu nicht wegen seiner inneren Verfassung und seiner religiösen Erfahrung, sondern wegen seiner providentiellen Aufgabe und weil er der einzige Vermittler des himmlischen Reiches ist“ (S. 72). Und gleich darauf: „Er nennt sich den einzigen Sohn Gottes in derselben Weise, in der er sich als Messias bekennt. Der Historiker wird daraus hypothetisch schließen, daß er sich erst für den Sohn Gottes hielt, seitdem er sich für den Messias hielt; die Idee der Gottessohnschaft hat, was Jesus betrifft, eine eigene Bedeutung nur mit Rücksicht auf das zu gründende Reich“ (S. 72). Die Ankunft der Gottesherrschaft (du règne de Dieu) besteht in dem Erscheinen des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels (S. 73); es steht nichts der Annahme im Wege, daß Jesus, als er anfing, die Nähe des Reiches zu predigen,

sich als dessen ersten Vermittler und prädestiniertes Oberhaupt betrachtete (S. 69). Aber da das Reich wesentlich in der Zukunft liegt, so ist die Rolle des Messias wesentlich eschatologisch, und Jesus war demnach in einem Sinne der Messias, in einem andern war er es noch nicht. Er war es, insofern er persönlich berufen war, das neue Jerusalem zu regieren. Er war es noch nicht, weil das neue Jerusalem noch nicht existierte und somit die messianische Macht noch nicht ausgeübt werden konnte (S. 69).

Und Gottessohn und Messias sind identisch! Wie verhängnisvoll für beide Begriffe und Christi Aufgabe wird doch die Idee des endzeitlichen Reiches!

Dazu kommt noch, daß nach Loisy Jesus keine dogmatische Formel über sich selbst ausgesprochen (S. 73), keine christologische Lehre vorgetragen (S. 77); er verfolgte nicht den Plan, eine Lehre zu verbreiten, eine irdische Gesellschaft zu organisieren oder selbst auch eine besondere Religion zu stiften (S. 82), er hat sich nicht als den Offenbarer eines neuen Prinzips ausgegeben (S. 44); die Gottheit Christi war im Evangelium nicht ausdrücklich dargelegt; sie ist nicht un fait de l'histoire évangélique, dont on puisse vérifier critiquement la réalité; der Kritiker kann bloß den Ursprung und die Entwicklung dieses Glaubens konstatieren; freilich wenn das vierte Evangelium ein getreuer Ausdruck der Predigt Jesu wäre und wenn der Ausspruch bei den Synoptikern: „Der Vater allein kennt den Sohn und der Sohn allein den Vater", nicht ein Erzeugnis der Überlieferung wäre, dann gehörte allerdings die Lehre von der Gottheit Christi zu dem von Christus Vorgetragenen. Aber das vierte Evangelium ist geschichtlich unbrauchbar; ebenso jener Ausspruch. „Dem Historiker ist dieses Dogma ein theoretischer Lehrsatz, der sich im Laufe der ersten christlichen Jahrhunderte herausgebildet hat, nicht eine nachweisbare Tatsache, welche durch geschichtliche Urkunden unmittelbar bezeugt wäre." [1] Fragt man demnach den gläubigsten Kritiker (le plus croyant des critiques), ob Jesus während seines irdischen Lebens das Bewußtsein hatte, das ewige Wort, wesensgleich mit dem Vater zu sein, so heißt das soviel als ihm eine unnütze Frage stellen (Autour 117 137).

Wie ist denn nun der Glaube an die Gottheit Christi entstanden? Darauf gibt uns der Kritiker folgende Antworten:

Dieses Dogma existait seulement en germe dans la notion du Messias fils de Dieu (Autour 117).

Nach dem oben Gesagten über den Begriff Messias = Sohn Gottes ist durchaus nicht zu erkennen, wie in einem solchen keimartig der Begriff der Gottheit Christi enthalten sein sollte. Eine andere Antwort lesen wir S. 172 (Ev. u. K.):

---

[1] L'historien connaît ce dogme comme une définition théorique, élaborée au cours des premiers siècles chrétiens, non comme une réalité vérifiable et directement attestée par les documents de l'histoire (Autour 147).

„Der Gedanke ist durchaus nicht verwegen, daß der Kult Christi gewissermaßen dem christlichen Reflexionsprozeß über die Person des Erlösers vorausgegangen, ihn unterstützt und inspiriert hat."

Als Erläuterung dient, was S. 182 gesagt ist:

Der Christenkult ist „in dem in der Bildung begriffenen oder schon ausgebildeten Christentum spontan entstanden"; „der Kult Jesu und der Kult der Heiligen stammen aber darum nicht weniger von dem her, was man in voller Wahrheit die ursprüngliche Offenbarung nennen kann, jene Offenbarung, die niemals in einer ausdrücklichen Lehre niedergelegt worden ist und die der Mensch in unklaren Zügen auf dem Grunde seines religiösen Bewußtseins eingeschrieben trägt" (S. 182—183).

Damit ist auch der Begriff der übernatürlichen Offenbarung in Frage gestellt; denn, wie weiter ausgeführt wird, wie der Mensch es stets geglaubt, aber nur unbestimmt verstanden hat, das hat Jesus ihm zum Verständnis gebracht, nämlich „daß Gott sich dem Menschen im Menschen offenbart und die Menschheit mit Gott in eine göttliche Gemeinschaft tritt".

Es bedarf keiner weiteren Darlegung mehr, um zu zeigen, wie sehr nach Loisy der Christus der Geschichte mit dem Christus des Glaubens in Widerstreit gerät. Aber man beachte auch, mit welcher Willkürlichkeit dieser Christus der Geschichte zurechtgemacht wird. Zuerst wird den geschichtlichen Quellen ohne Beweise und Begründung die Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit abgesprochen. Sodann findet ohne Rücksicht auf gegenteilige klare Anzeichen eine einseitige Auffassung des Wortes der Ankündigung statt: das Himmelreich ist nahe; Jesus verkünde das nahe Ende der Weltzeit, seine bevorstehende Ankunft als Messias auf den Wolken des Himmels; er sieht in seinem irdischen Leben keine andere Zukunft vor sich, und als sich die Notwendigkeit herausstellt, daß er den Tod koste, so hofft er wenigstens nach seinem Tode bald das glorreiche Reich erstehen zu sehen. Er weiß, daß er zum Messias, zum glorreichen Herrscher im neuen Jerusalem bestimmt ist, und nur in diesem Sinne nennt er sich Sohn Gottes.

Wie kommt der Kritiker dazu, den Begriff Sohn Gottes so einzuschränken? Ist es nicht auch bei den Synoptikern klar, wie Jesus in einzigartiger Weise Gott seinen Vater nennt, wie er in eigener Macht den Elementen, den Dämonen, den Krankheiten gebietet, diese Wunderkraft aus eigener Machtvollkommenheit seinen Aposteln und Jüngern mitteilt, wie er für sich die Hingabe des ganzen Menschen verlangt, wie er es klar ausspricht, daß er als Richter, von seinen Engeln begleitet, das

Los der Ewigkeit allen zuteilt? Zudem ist es reine Willkür, Stellen wie Mt 11, 27 und Lk 10, 22 einfach der späteren christlichen Überlieferung und Anschauung zuzuteilen, gleichwie es unverantwortlich ist, die Hinweise auf die Zukunft und die Weissagungen in den Parabeln als Erzeugnisse und Eintragungen der späteren Zeit, zurechtgerichtet nach vollendeten Tatsachen, auszugeben, ein Verfahren, das Loisy als sklavischer Nachbeter Jülichers in der Behandlung der Parabeln angewandt hat.

Wenn etwas aus den Evangelien, aus der Apostelgeschichte, aus den Briefen des Apostels Paulus (besonders 1 Kor 15) mit überwältigender Klarheit hervortritt, so ist es gewiß die Tatsache der Auferstehung Christi. Aber selbst hier hätten wir nach Loisy einen ähnlichen Unterschied zwischen Christus der Geschichte und Christus des Glaubens anzuerkennen. Denn erscheint auch dem Historiker die Tatsache der Erscheinungen als unumstößlich, so kann und muß er doch deren Deutung als eine unsichere bezeichnen:

„Der auferstandene Jesus erschien und verschwand nach Art der Geister; während der Erscheinung war er sichtbar, mit Händen greifbar und man konnte ihn wie einen Menschen im natürlichen Zustande hören. Kann dieses Gemisch von Eigenschaften dem Historiker, der unbeeinflußt vom Glauben an die Sache herantritt, vollständiges Vertrauen einflößen? Augenscheinlich nicht. Der Historiker wird sich seine Zustimmung vorbehalten, weil der objektive Tatbestand der Erscheinungen für ihn nicht mit genügender Genauigkeit festgestellt ist. Die kritische Prüfung der Erzählungen wird ihn in seinem Zweifel bestärken; denn es wird ihm an der Hand der Evangelien und des hl. Paulus unmöglich sein, die Reihenfolge der Erscheinungen nach ihrem Datum und mit den begleitenden Umständen sicher genug wiederherzustellen." Es ergibt sich demnach für die Tatsache der Auferstehung geschichtlich nur „eine begrenzte Wahrscheinlichkeit, die zu der außergewöhnlichen Wichtigkeit des bezeugten Gegenstandes in keinem Verhältnis zu stehen scheint" (S. 89—90).

Wenn also Jesus seine wahre und wirkliche Auferstehung als die Beglaubigung seiner Sendung hinstellt, wenn er zu dessen Erweise im auferstandenen Leibe die Wundmale an Händen und Füßen zeigt (Lk 24, 39), wenn die Apostel das bezeugen, wenn der Auferstandene oft gesehen, von mehr als fünfhundert gesehen wird (1 Kor 15, 6), dann soll das alles nur „eine begrenzte Wahrscheinlichkeit" sein? Sind die Apostel auf diese hin mutvoll aufgetreten? Haben sie für diese gearbeitet und ihr Leben hingegeben? Jeder Evangelist erzählt aus den Erweisen der wirklichen Auferstehung soviel, als zur geschichtlichen Feststellung völlig hinreicht; ebenso Paulus. Was verschlägt es dabei, daß bei einigen kein Datum

angegeben? bei andern ist Tag und Stunde verzeichnet; eine Reihenfolge gibt Paulus; die begleitenden Umstände sind bei mehreren Erscheinungen in möglichst anschaulicher Weise gegeben. Loisy stellt hier eine geschichtliche Norm auf und erhebt Forderungen, nach denen keine Tatsache mehr, die der Vergangenheit angehört, geschichtlich bewiesen werden kann.

Nach dem Vorangehenden muß man schon von selbst erwarten, daß Loisy zufolge auch in Betreff des Amtes Christi, der Erlösung, Stiftung der Kirche u. dgl. eine gewaltige Lücke sich auftut zwischen Christus der Geschichte und Christus des Glaubens.

Und in der Tat wird daraus auch kein Hehl gemacht. Wir glauben, daß Christus sein Leben als Opfer für unsere Erlösung hingegeben; wir lesen das in den Berichten über die Einsetzung der Eucharistie; wir lesen bei Mk 10, 45, daß Christus sagte, er sei gekommen, um sein Leben als Lösegeld hinzugeben; das gleiche Mt 20, 28.

Aber der „Christus der Geschichte“ (S. 81) ist gestorben, weil der Tod ihm als die providentielle Bedingung erschien für das endgültige Zustandekommen des von ihm verkündeten Reiches (S. 80).

Bis in den Tod hinein begleitete ihn also der Irrtum der eschatologischen Aussicht! Und damit wir ja dem Christus der Geschichte nichts anderes zuschreiben, werden wir belehrt, daß allerdings die Vorstellung von Opfer und Genugtuung sich im zweiten Isaias finde; aber „es ist sonst nicht bewiesen, daß sie der Lehre Christi und dem Glauben der Urgemeinde angehört hat“ (S. 87).

Es ist nämlich Paulus, der im Tode Christi diese sühnende Wirkung entdeckte (S. 88), und „die Stelle bei Markus, Christus sei gekommen, ‚sein Leben als Lösegeld hinzugeben für viele‘, ist allem Anschein nach durch die Theologie des Paulus beeinflußt, und dasselbe gilt von den Berichten über das letzte Abendmahl“ (S. 87). Den ursprünglichen Bericht legt sich der Kritiker so zurecht, daß darin bloß eine Hindeutung auf den Tod, aber keine auf Sühne enthalten war. „Der hl. Paulus ist der Theolog des Kreuzes, des Erlösungstodes; augenscheinlich deutet er das Abendmahl, die Gedächtnisfeier an den Tod, nach seiner Theorie von der allgemeinen Versöhnung aus.“ [1]

Also Paulus hat die sühnende Wirkung entdeckt, und ihm verdanken wir diese Angabe, an die Christus nicht gedacht! Aber was schreibt Paulus? Behauptet er nicht ausdrücklich 1 Kor 11, 23, daß er

---

[1] Saint Paul est le théologien de la croix, de la morte rédemptrice, et il interprète visiblement, d'après sa théorie de l'expiation universelle, la cène commémorative de la mort (Autour 237—238).

von Christus her überkommen habe, was er den Korinthern überliefert habe? Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis — und nach dieser feierlichen Versicherung teilt er mit, was er von Christus her empfangen: Er nahm das Brot, dankte, brach es und sagte: Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird; dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute; das tut zu meinem Andenken. Mit welcher Klarheit und Entschiedenheit versichert Paulus überhaupt, das Evangelium, das er predige, habe er nicht von Menschen empfangen oder erlernt, sondern durch Offenbarung Christi (Gal 1, 11 12: Neque enim ego ab homine accepi illud neque didici, sed per revelationem Iesu Christi)! Es muß doch auch in Betreff dieser zweifellos echten Paulusbriefe gelten, was Loisy tun zu wollen verspricht: „Das Evangelium hat unabhängig von uns existiert; versuchen wir, es durch sich selbst zu verstehen" (S. 6). Werden nun Pauli Worte nicht ins gerade Gegenteil verkehrt, wenn man uns sagt, Genugtuung, Opfer gehört nicht zur Lehre Christi, das stamme aus der Theologie des Apostels Paulus? Hat also der „Christus der Geschichte" von Paulus die Bedeutung seines Todes empfangen?

Die Voraussetzung Loisys von der endzeitlichen Bedeutung des Reiches Gottes im Sinne Jesu wirft auch bedenkliche Schatten auf die Ansicht über Stiftung und Ausrüstung der Kirche. Es ist eigentlich alles anders gekommen, als der Christus der Geschichte es meinte:

„Jesus hatte das Reich angekündigt, und dafür ist die Kirche gekommen" (S. 112—113).

Oben bereits haben wir Äußerungen vernommen wie:

Sicher ist es, daß Jesus nicht im voraus die Verfassung der Kirche . . . geregelt; daß er nicht den Plan verfolgte, eine Lehre zu verbreiten, eine irdische Gesellschaft zu organisieren oder selbst auch eine besondere Religion zu stiften.

Will also Loisy die Kirche, ihre Gründung, hierarchische Einrichtung, ihre Sakramente von Christus loslösen? Nein, das will er nicht. Das deutet er an, indem er sagt:

Der Blick Jesu umfaßt nicht unmittelbar (n'embrassant pas directement: man beachte dieses directement des Originals S. 182) die Idee einer neuen Religion, einer zu gründenden Kirche (S. 156).

Das gleiche kann man entnehmen, da Loisy gegen Harnack Gewicht darauf legt, daß Jesus

um sich gesammelt habe: „eine scharf umgrenzte, vollkommen kenntliche, auch gut zentralisierte und bei vollster Brüderlichkeit sogar hierarchisch gegliederte Gruppe"

(S. 99), und zudem „entstand und erhielt sich die Kirche durch die Entwicklung einer Organisation, deren Entwürfe (les linéaments) im Evangelium vorgezeichnet (tracés) waren" (S. 100); freilich ist da zu beachten, daß die Ideen des Christus der Geschichte sich nicht mit dem Evangelium einfachhin decken (vgl. S. 38), und so wird recht vorsichtig geäußert: „Jesus sorgte für die Ausbreitung des Evangeliums in der Gegenwart, und damit bereitete er das künftige Reich vor" (S. 99—100), und: „Der den Jüngern vom Heiland hinterlassene Gedanke bestand darin, das Reich Gottes fortdauernd zu wollen, vorzubereiten, zu erwarten, zu verwirklichen" (S. 114). Jedenfalls ist die katholische Kirche „eine auf dem Evangelium begründete Gesellschaft", deren „gegenwärtige Organe die ausgebildeten und gekräftigten ursprünglichen Organe sind, die sich ihren immer wichtiger werdenden Funktionen angepaßt haben" (S. 116).

Weitere Aufschlüsse über das Verhältnis der Kirche zu Christus gibt Loisy in der Schrift Autour 2c.

Die Idee des Reiches enthielt den Keim (le germe) der Kirche; die Kirche setzt das Amt Christi fort nach den Anweisungen, die er seinen Aposteln gegeben, so daß sie gegründet ist sur les plus claires intentions du Christ (S. 159). Die Beziehung der Kirche zum Evangelium ist demnach vom geschichtlichen Standpunkt aus sehr klar; die Kirche setzt das Evangelium fort. Aber man möchte ausdrückliche Erklärungen Christi mit Beziehung auf den kirchlichen Organismus, auf dessen Einrichtung in Verwaltung und Kultus. Man sucht die Spuren dieser Anstalt im Evangelium, und man findet nur unsichere (assez précaires), sämtliche sind außerdem von der Kritik bestritten (contestées), da sie den Einfluß der christlichen Tradition auf die eigentlich evangelische Tradition bekunden. Man scheint eben nicht zu bemerken, daß die göttliche Stiftung der Kirche ein Gegenstand des Glaubens ist, nicht eine geschichtlich beweisbare Tatsache (non un fait historiquement démontrable), und daß die apostolische Tradition, richtig verstanden, voraussetzt, die Kirche sei vielmehr auf Jesus gegründet, als durch ihn (fondée sur Jésus plutôt que par lui. Eph 2, 20), oder wenn sie ihm die Stiftung zuschreibt, so bezieht sie dieselbe auf Christus den Auferstandenen, nicht auf den Heiland, der das Evangelium vom Reiche predigt (S. 161). Der Geschichtschreiber kann einen wirklichen und besondern Willen Christi (une volonté formelle et spéciale) für Gründung der Kirche nicht aufweisen (S. 169).

Soeben hörten wir, daß die apostolische Überlieferung auf Christus den Auferstandenen betreffs der Stiftung der Kirche sich beziehe. Kann also der Historiker wenigstens dieses beweisen? Nein; l'institution de l'Église par le Christ ressuscité n'est donc pas un fait tangible pour l'historien (S. 171). Bezeichnend ist die Kritik, welche zu diesem Ergebnisse führt. Es wird über die betreffenden Texte eine kleine Betrachtung angestellt,

„alle betreffen eine Erscheinung für die elf Apostel, und alle bringen im Grunde eine Idee zum Ausdruck. Aber beachten Sie wohl, lieber Freund, ob sich nach den Urkunden die Umstände und die Ausdrücke der Einsetzung bestimmen lassen. Nach Matthäus zeigt sich Christus in Galiläa auf einem Berge; ... Lukas und Johannes versetzen die Erscheinung nach Jerusalem am Abend der Auferstehung; aber Lukas schiebt die Gabe des Heiligen Geistes auf bis Pfingsten; Johannes läßt sie den Aposteln durch Christus bereits bei seiner ersten Offenbarung zu teil werden. Betrachten wir nun die Reden. Bei Matthäus ist die Predigt im Vordergrund zugleich mit dem fortwährenden Beistand Christi; bei Lukas tritt die Vergebung der Sünden ebenso hervor wie die Predigt, und die Verheißung des Geistes tritt an die Stelle der Versicherung des Beistandes des Erlösers; bei Johannes ist die Rede nur mehr von der Vergebung der Sünden, und die Gabe des Geistes tritt ein statt der Verheißung" (Autour 170). Und aus dieser Kritik wird nun der Schluß gezogen: L'institution de l'Église par le Christ n'est donc pas un fait tangible pour l'historien. Denn was der Historiker unmittelbar wahrnimmt, ist der Glaube an diese Einsetzung, der Glaube, der die Erzählungen eingibt (qui inspire les récits) und der sich in den Reden Jesu an die Apostel kundgibt (S. 171). Die Worte Jesu in den vier Evangelien setzen eben die gemachte Erfahrung der apostolischen Zeit voraus; für den Historiker hat der Glaube an Christus die Kirche gegründet; vom Glauben aus betrachtet, ist es Christus selbst, lebend für den Glauben und durch ihn erfüllend, was der Historiker verwirklicht sieht (S. 172).

Im Anfang hatte uns Loisy versprochen, das Evangelium durch sich selbst zu verstehen, das wolle er versuchen (S. 6). Obiges ist wohl ein Muster davon! Mit welchem Rechte behandelt er die verschiedenen, nach Ort, Zeit, Begebenheiten unterschiedenen Erzählungen und Erscheinungen schlankweg als die mehrfache Spiegelung einer einzigen? Mit welchem Rechte sind ihm diese Erzählungen bei Matthäus, Lukas, Johannes keine tatsächlichen Berichte, sondern Erfahrungen der apostolischen Zeit in der Verkündigung und Ausbreitung des Evangeliums, bei denen man lebhaft den Beistand des erhöhten, in Herrlichkeit thronenden Christus zu schauen glaubte und die Wirkung des Geistes, Erfahrungen, die in Form jener Erzählungen dargestellt wurden? Und das soll heißen: die Evangelien durch sich selbst verstehen? Ja wir sollen doch endlich einsehen, wie offenkundig es sei, daß die Evangelisten viel weniger einzelne Ereignisse berichten wollen; sie wollen un sentiment de la conscience chrétienne ausdrücken (S. 168).

Aus dieser Auffassung ergeben sich für Loisy noch weitere Folgerungen. Die Stelle bei Johannes: „Welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen" usw., besagt das gleiche wie jene bei Matthäus: „Lehret

alle Völker und taufet sie"; und mit beiden ist auch gleichwertig der Ausdruck des dritten Evangeliums: „Buße predigen den Völkern zur Vergebung der Sünden". Es ist klar, daß Lukas nicht von einer Beicht verstanden werden kann, und von einer Beicht kann auch im vierten Evangelium nicht die Frage sein; es kann sich demnach nur um die Taufe handeln (Autour 248). Allerdings gibt Loisy zu, daß verschiedene Texte das Bewußtsein einer im Grunde unbeschränkten Gewalt der Nachlassung in der Kirche voraussetzen und daß es der Kirche zukommt, deren Anwendung zu regeln. Aber was heißt das wieder: die Texte setzen in der Kirche das Bewußtsein einer im Grunde unbeschränkten Lösegewalt voraus (les textes supposent dans l'Église la conscience d'un pouvoir de rémission illimité en principe)? Also die Texte (Mt 18, 15—18; 16, 19) stammen aus dem Bewußtsein der Kirche, sind aus diesem Bewußtsein geformt, spiegeln bloß die Anschauung einer späteren Zeit! Freilich gerade so sprechen auch manche unserer deutschen Rationalisten. Die Gewalt der Sündenvergebung hat sich nach Loisy allmählich im Bewußtsein der Kirche entwickelt; „anfangs besaß man nicht den Begriff des sündigen und wieder versöhnten Christen" (2 Kor 2, 6 ff; 12, 21. 1 Jo 2, 1 — und anderes scheint für manche nicht da zu sein); „jedoch mit der Vermehrung der Sünden mußte der Ablaß und eine Einrichtung der Lossprechung entstehen" (S. 166—167). Ganz ähnlich schildert Loisy das Entstehen des Priestertums: „In dem Maße, als das Abendmahl den Charakter eines liturgischen Aktes annahm, erwarben (acquirent) die, welche gewöhnlich den Vorsitz führten, den Charakter von Priestern" (Autour 252). Nach ihm kannte die Urkirche nur zwei Sakramente: die Taufe, mit der die Firmung verknüpft war, und das Abendmahl; die Zahl der nebensächlichen Sakramente war unbestimmt (S. 164). Er gewährt uns sogar die sichere Aussicht, daß die Zahl der Sakramente noch nicht abgeschlossen sei, daß die weitere Entwicklung auch hier sich betätigen werde.

„Ohne ein im voraus entworfenes Programm ist eine Institution (das sakramentale System) ins Leben getreten, welche das Dasein des Menschen mit einer göttlichen Atmosphäre umgibt und die ohne Zweifel durch die innere Harmonie aller ihrer Teile und durch ihren gewaltigen Einfluß die bewunderswerteste Schöpfung darstellt, die jemals spontan aus einer lebendigen Religion hervorgegangen ist. Die Zeit, in der die Kirche die Zahl der Sakramente festgesetzt hat, ist nur ein besonderes Stadium dieser Entwicklung und bezeichnet weder deren Anfang noch Ende. Der Ausgangspunkt ist der schon angegebene,

nämlich die Taufe Jesu und das Abendmahl. Das Ende steht noch aus, denn die sakramentale Entwicklung, die im ganzen den gleichen Gang einhält wie die Kirche selbst, kann nur mit dieser aufhören" (S. 169).

Wie weit es doch eine fortschrittlich gesinnte Theologie bringen kann! Und Loisy ist nach Ausweis von „Sybels Historischer Zeitschrift" deren bedeutendster Gelehrter in Frankreich. Eine gewisse Folgerichtigkeit kann man allerdings derselben zuerkennen. Sind nämlich, wie diese kritische, sog. geschichtliche Darstellung es will, alle die in den Evangelien enthaltenen Worte (Mt 16, 18 19; 18, 17; 28, 19. Lk 24, 47. Jo 20, 23) nicht Worte Christi, sondern bloß lebendige Äußerungen des durch tatsächliche Verhältnisse und Ausgestaltungen geweckten christlichen Bewußtseins, so mag es auch denkbar erscheinen, daß dieses christliche Bewußtsein, gehoben durch die Überzeugung des in der Kirche lebenden und wirkenden Christus, sich schließlich die Macht zuteilt, an ein sinnliches Zeichen die sakramentale Gnade neu zu binden!

Aus dieser Anschauung erklärt sich das Schwankende, auch Widersprechende im Ausdruck; man möchte es ein gewisses Spielen mit Worten nennen, das sich bei Loisy bemerklich macht. Auf der einen Seite ist es ihm unbegreiflich, wenn Jesus vor seiner Todesstunde rituelle Vorschriften formuliert hätte; erst in jenem letzten Augenblicke habe er daran denken können; aber auch da bezeichnet die Eucharistie viel mehr die Abschaffung des alten Kultus und die nahe Ankunft des Reiches als die Einrichtung eines neuen Kultus; denn Jesu Blick umfaßt nicht unmittelbar die Idee einer neuen Religion, einer zu gründenden Kirche (S. 156). Auf der andern Seite wird dann doch wiederholt versichert, z. B.: „Was den Ursprung der Sakramente angeht, so stammen sie genau wie die Kirche und das Dogma von Jesus und dem Evangelium her, und zwar als lebendige Realitäten, nicht als ausdrücklich bestimmte Einrichtungen" (S. 164); oder: „Insofern die Sakramente eine fortdauernde Einrichtung bilden, die von Jesus ausgegangen ist und ihre Wirksamkeit durch ihn erlangt, sind sie auch von Jesus gestiftet worden" (S. 179). Ebenso „ist es sicher, daß Jesus nicht im voraus die Verfassung der Kirche geregelt" (S. 112), aber sie ist trotzdem die Kirche, fondée auf die klarsten Absichten Christi (sur les plus claires intentions du Christ) (Autour 159).

Das Zauberwort, das alles klar macht, die Verneinung und die Behauptung, ist eben der Christus der *Geschichte* und der Christus des *Glaubens*.

Der Christus des Glaubens ist Christus der Auferstandene, der lebt in Herrlichkeit und der sich uns im Leben und in der Entwicklung der Kirche darstellt; in dieser Entwicklung hat sich der Primat des Papstes herausgestellt, also will ihn der Christus des Glaubens; in derselben Entwicklung tritt auch die Unfehlbarkeit der Kirche hervor, also stammt auch sie vom Christus des Glaubens usw. So für den Glauben, den Gläubigen.

Aber anders liegt die Sache bei dem Christus der Geschichte und folglich für den Kritiker, Historiker. Der Historiker würde glauben, einen der plumpesten Anachronismen zu begehen, wenn er von der Unfehlbarkeit des Simon Petrus spräche; ebensowenig kann er etwas wissen von der göttlichen Einsetzung des Primates. Der Grund ist einleuchtend: la simple critique des textes ne peut démontrer l'institution divine du pontificat romain (Autour 17 177). Aber wie, sollte sich der Historiker keine Rechenschaft geben von dem Sinn und der Tragweite der Worte Christi? Muß er nicht aus den Worten und dem Verfahren des hl. Paulus erkennen, welches Ansehen der Apostel in Betreff der Lehre und welche Machtbefugnis er für sich mit aller Entschiedenheit in Anspruch nimmt? (Vgl. 2 Kor 10, 4 ff. Gal 1, 8 ff.) Wenn nun Paulus sich eine so unfehlbare Gewißheit zuschreibt und dieselbe anerkannt wissen will, ist es dann wirklich einer der plumpesten Anachronismen für den Historiker, wenn er aus Christi gewichtigen Worten die Verheißung der lehramtlichen Unfehlbarkeit zu erkennen meinte?

Nachdem sich der Kritiker den Christus der Geschichte durch Verstümmelung und einseitige Auslegung der Synoptiker zurechtgemacht hat, muß er das vierte Evangelium als geschichtlich wertlos und unbrauchbar betrachten. Es schildert ja den Christus des Glaubens; wäre es geschichtlich, so zerstörte es von Grund aus das Zeugnis der Synoptiker; diese beiden Lebensschilderungen seien gegensätzlich, unvereinbar miteinander; ebenso ist es die in beiden vorhandene Christologie. Man kennt diese Aufstellungen; neu sind sie nicht; sie sind der getreue Widerhall unserer deutschen Rationalisten. Als Musterbeleg dieses grundstürzenden Gegensatzes zwischen beiden Berichten führt uns Loisy das synoptische Wort an: „Vater, dein Wille geschehe, nicht der meinige"; „der natürliche Sinn dieser Worte ist mit der Theorie nicht im Einklang, und das vierte Evangelium würde ihm keine ähnlichen Reden zuschreiben"; jene Äußerung „entspricht einer andern Christologie als der des Johannes" (Autour 37 130 148).

Der Kritiker scheint niemals Jo 12 27 gelesen zu haben: Jetzt ist meine Seele in Bangigkeit, und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde. Nunc anima mea turbata est. Et quid dicam? Pater, salvifica me ex hac hora! Denn nach ihm „hört man im vierten Evangelium die Stimme des christlichen Bewußtseins (la voix de la conscience chrétienne), nicht den Christus der Geschichte" (S. 130).

Ein ähnlicher Gegensatz besteht unserem Kritiker zufolge zwischen dem geschichtlichen, natürlichen, buchstäblichen Sinn der Texte und dem Sinne, wie er in der theologischen Beweisführung und in den kirchlichen Definitionen verwendet wird. Schon gar manches, was geschichtlich „einer dem Untergange nahe geglaubten Welt gesagt worden war", muß seinen natürlichen und geschichtlichen Sinn aufgeben, damit es dem Zustande einer fortdauernden Welt angepaßt werden könne (S 53).

„Würde die Bitte: Unser tägliches Brot gib uns heute, in ihrer streng historischen Bedeutung aufgefaßt, nicht die soziale Ordnung gefährden?" (S. 186); denn die Bitte „bedeutet einfach, daß der Beter sich für seinen eigenen Unterhalt ganz auf Gott verläßt" (S. 52). Die Stelle bei Mt 11, 27 beweist für den Theologen die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater; für den Historiker beweist sie viel weniger; sie ist ein Produkt der christlichen Tradition der ersten Zeit und ein Zeugnis für die Entwicklung der Christologie im Jugendalter der Kirche; dem Theologen ist sie ein Beweis des Bewußtseins Jesu über sich selbst, für den Kritiker kann sie dafür in ihrer jetzigen Form nicht gelten (S. 64—65). Der Theolog sieht an gar vielen Stellen eine Voraussicht Jesu in die Zukunft ausgedrückt; „vom geschichtlichen Standpunkt aus kann es freilich eine willkürliche Annahme sein, Jesus die Voraussicht der Veränderungen zuzutrauen, die seine Lehre im Lauf der Jahrhunderte erleiden mußte" (S. 75).

Schärfer noch wird dieser Gegensatz in der Schrift Autour ꝛc. betont: „Die Kirche entnimmt ohne Rücksicht auf die Einschränkungen des ursprünglichen Sinnes aus dem Evangelium die Lehre, die den Bedürfnissen der neuen Zeiten entspricht" (S. 143). Wenn das nur von Anwendungen der Schriftworte zu erbaulichen Zwecken gesagt würde, wäre selbstverständlich dagegen nichts zu erinnern. Allein das ist auch gemeint in Betreff der theologischen Beweisführungen und kirchlichen Definitionen, die sich auf Stellen wie Mt 16, 18—19 und Lk 22, 32 beziehen. Denn gerade mit Hinsicht auf diese heißt es S. 176: Die besondern Bestimmungen des Autoritätsprinzips in der Kirche gründen sich nicht auf ein rein wörtliches und logisches Verständnis der Stellen; denn nicht auf Schriftstellen, sondern auf Tatsachen, oder vielmehr auf einen lebendigen Glauben ist die Kirche gegründet, und durch diesen Glauben hat sie Bestand, nicht

durch Schriftstellen, es sei denn insofern, als eben der Glaube diese Stellen verwertet, indem er sie deutet. Es ist zu einleuchtend, daß die theologischen Beweise sich nicht auf die genaue Feststellung des historischen Sinnes stützen, als vielmehr auf eine Deutung, welche durch die Entwicklung der Kirche selbst nahegelegt wird. Der Schriftbeweis ist in Wirklichkeit ein Traditionsbeweis, und der Traditionsbeweis ist im Grunde genommen eine Behauptung des Glaubens [1].

Vieles wäre da zu erwidern. Zwei Bemerkungen mögen genügen. Die Konzilien führen eine andere Sprache: „Denn es läßt sich nicht umgehen das Wort unseres Herrn Jesus Christus, der da sagt: Du bist Petrus usw., nach der Verheißung, welche unser Herr und Erlöser dem Haupte seiner Jünger gegeben: Ich habe für dich gebetet usw.“ [2]

Nach obigem Satze wird der Glaube nur durch den Glauben bewiesen; jede Beweisführung, scheinbar aus Schrift oder Tradition, ist Beweis des Glaubens aus Glauben — circulus vitiosus!

Das Tridentinische Konzil enthält den Kanon: Wenn jemand sagt, wahres und natürliches Wasser sei nicht notwendig zur Taufe, und so jene Worte unseres Herrn Jesus Christus: Wenn einer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, zu einer bildlichen, übertragenen Redeweise verdreht, der sei im Bann [3].

Loisy schreibt: „Der wahre Sinn des Textes ergibt sich nicht aus der Definition; das Konzil zielte direkt weder auf die Echtheit der Stelle,

---

[1] Les déterminations particulières du principe d'autorite dans l'Église ne reposent pas sur une interprétation purement littérale et logique des textes, parce que ce n'est point sur des textes, mais sur des faits, ou plutôt sur une foi vivante que l'Église a été fondée et c'est par cette foi qu'elle subsiste, non par les textes, si ce n'est en tant que la foi les utilise en les interprétant. Il est trop évident que les arguments théologiques ne s'édifient pas sur la précision du sens historique, mais sur une interprétation qui est suggérée par le développement même de l'Église. L'argument biblique est, en réalité, un argument de tradition, et l'argument de tradition est au fond une assertion de foi.

[2] Quia non potest Domini nostri Iesu Christi praetermitti sententia dicentis: Tu es Petrus etc. . . . secundum Domini Salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factam: Ego rogavi pro te etc. (Concil. vatic. sessio IV, cap. 4).

[3] Si quis dixerit aquam veram et naturalem non esse de necessitate Baptismi, atque ideo verba illa Domini nostri Iesu Christi: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, ad metaphoram aliquam detorserit, A. S. (sessio VII, de Bapt., can. 2).

insofern sie ein Wort des Erlösers sei, noch auf die besondere Form der Bedeutung im Sinne des Evangelisten" (S. 221). Also nach dem wahren Sinn braucht in der Stelle keine Rede vom wirklichen Wasser zu sein; und das Konzil hat doch vollkommen recht: le Concile avait parfaitement raison! Eine sonderbare Exegese, die schließlich durch Annahme solcher Gegensätze alles illusorisch macht!

Mancherlei wird vorgetragen über den relativen Wert der dogmatischen Formeln, über deren notwendige Vervollkommnung durch den Fortschritt der Wissenschaft. Dunkel ist oft der Rede Sinn; wo will die Bemerkung hinaus: „Die Entwicklung der heutigen Philosophie drängt mehr und mehr zu der Idee des immanenten Gottes, der keines Vermittlers (intermédiaire) bedarf, um in der Welt und im Menschen zu handeln?" (Autour 153—154.) Ist das ein anderer immanenter Gott, als der, von dem Paulus sagt: In ipso enim vivimus et movemur et sumus? (Act 17, 28.) Und wohin zielt der Satz: der keines Vermittlers bedarf, il n'a pas besoin, das ist eine Binsenwahrheit; oder: er bedient sich keiner Vermittler, um seine übernatürliche Offenbarung mitzuteilen? Fast legt sich der Gedanke nahe, es solle so etwas angedeutet werden, wenn man Sätze liest wie: „Was man Offenbarung nennt, konnte nichts anderes sein als das vom Menschen erlangte Bewußtsein seiner Beziehung zu Gott," und: „Was ist die christliche Offenbarung in ihrem Prinzip und Ausgangspunkt anderes als das Innewerden der Seele Christi von dem Verhältnisse, das Christus selbst mit Gott vereinigt und das alle Menschen mit ihrem himmlischen Vater verbindet?" [1] Und was Loisy sich verspricht von der erweiterten Kenntnis, deutet er z. B. in drei Fragen an: Weist die gegenwärtige Kenntnis der Welt nicht hin auf eine Kritik der Idee der Schöpfung? und weist die Kenntnis der Geschichte nicht hin auf eine Kritik der Idee der Offenbarung? und weist die Kenntnis des moralischen Menschen nicht hin auf eine Kritik der Idee der Erlösung? ne suggère-t-elle? Laßt uns hoffen, daß bei aller schillernden Ausdrucksweise Loisy mit dem Vatikanum sage: Wenn jemand sagt, es könne geschehen, daß den von der Kirche aufgestellten Dogmen jemals nach dem Fortschritt der

[1] Ce qu'on appelle révélation n'a pu être que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu (p. 195); und was ist die christliche Offenbarung dans son principe et son point de départ, sinon la perception, dans l'âme du Christ, du rapport qui unissait à Dieu le Christ lui-même, et de celui qui relie tous les hommes à leur Père céleste (p. 196)?

Wissenschaft eine anderer Sinn unterzulegen sei als der, welchen die heilige Mutter, die Kirche, gemeint hat und meint, der sei im Bann[1]:

Es bedarf nach obigen Beispielen nicht mehr der Erinnerung, wie sehr Loisy gegen die vom Tridentiner Konzil festgesetzte Norm verstößt: decernit, ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum, sacram Scripturam contra eum sensum, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, interpretari audeat (sess. IV); und ebenso gegen das Vatikanum, das jenes Dekret erläuternd einschärft: daß in Sachen des Glaubens und der Sitten jener Sinn (jene Erklärung) der Heiligen Schrift für wahr zu halten sei, welche die heilige Mutter, die Kirche, hielt und hält[2].

Das Verhängnisvolle und Grundstürzende seiner Methode besteht u. a. darin, daß er in die tiefsten Tiefen des Geistes den Zwiespalt hineinträgt. Der Geist kann unmöglich über denselben Gegenstand ja und nein sagen; er kann nicht dasselbe verneinen und es im Glauben für wahr halten. Und doch ist es gerade dieser Gegensatz zwischen Wissen, geschichtlichem Wissen und Glauben, der überall klafft in der Kindheitsgeschichte Jesu, in Jesu Reden, Wundern, in Jesu Bewußtsein über sich, in seiner Lehre, seinem Amte, seinen Anordnungen betreffs der Kirche, betreffs der Auferstehung, betreffs seiner Gottheit — der Christus der sog. Geschichte ist unvereinbar mit dem Christus des Glaubens — derselbe Zwiespalt wird in die Texte hineingetragen: der natürliche geschichtliche Sinn verleugnet die Erklärungen des Glaubens — allenthalben stehen sich Wissen und Glauben fremd, abstoßend, ausschließend gegenüber.

Die Wahrheit ist eine. Was auf dem Gebiete der Geschichte unwahr ist, kann auf dem Gebiete des Glaubens nicht wahr sein. Was Loisy an einer Stelle sagt: „Diese Vorstellung kann eine Auffassung des Glaubens sein, wahr in ihrer Weise für den Glauben; nimmt man sie aber nach dem Buchstaben als Geschichte, so ist es eine ganz widersinnige und unhaltbare Auffassung“[3] (S. 16), ist ein psychologisches Unding, eine

[1] Si quis dixerit fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia, A. S. (sess. III, De fide et ratione, can. 3).

[2] Ut in rebus fidei et morum ... is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia (sessio III, cap. 2).

[3] Cette conception peut être une vue de foi, vraie, à sa manière, pour la foi: mais si vous la prenez comme lettre d'histoire, ce sera une opinion absurde et insoutenable (p. 224).

vollständige Verkennung unserer innersten Geistesanlage, ein Hohn auf den Glauben. Und wohin führt dieser Gegensatz zwischen Wissen und Glauben? Nun, Loisy hat es selbst genau angegeben, wenn er schreibt: „Wird das Gewissen sehr lange einen Gott behalten können, welcher der Wissenschaft unbekannt ist, und wird die Wissenschaft immer einen Gott respektieren, den sie nicht kennt?" Ja, wird das Gewissen auf die Dauer einen Christus, Sohn Gottes, wahren Gott behalten können, welcher der Wissenschaft unbekannt ist oder gar von ihr verneint wird?

Jos. Knabenbauer S. J.

Friedrich Karl von Savigny als Ireniker[1].

(Fortsetzung.)

Berlin, 23. August 1816.

Mein teuerster Ringseis! Vielleicht bekommen Sie diesen Brief aus den Händen eines Herrn v. Thadden[2], preußischen Offiziers, des vertrautesten Freundes unseres verewigten Christian Stolberg. In diesem Falle bitte ich den sehr wackern Mann, der nach Bayern reist, um die große Erregung vieler frommen Menschen mit eigenen Augen zu sehen — diesen bitte ich freundlich aufzunehmen, zurecht zu weisen und mit Empfehlungen und Bekanntschaften zu versehen, auch besonders ihn mit meinem lieben Gumppenberg bekannt zu machen.

Von Ihnen habe ich nun wieder zwei Briefe erhalten: einen großen vom 22. Juni über Frankfurt und einen aus Schwarzhofen vom 5. August. Was Sie in dem ersten ausführlich über den Zustand frommer Christen in Bayern schreiben, ist im höchsten Grade merkwürdig und erfreulich. So müßte es schon

---

[1] Bei Ausgleichung eines eingeschlichenen Versehens während des Druckes hat durch Mißgeschick eine unrichtige Angabe über Savignys Todestag in die einleitenden Bemerkungen (oben S. 33 und 34) Eingang gefunden. Savigny starb nicht im Januar, sondern am 25. Oktober 1861. Die Todesanzeige ist vom 26. Oktober, dem gleichen Tage, an welchem Ringseis seinen Brief an Savigny begann; sein Kondolenzschreiben ist vom 30. Oktober.

[2] Über denselben schreibt Klemens Brentano an Ringseis am 20. August 1816: „Dieser Brief soll Dir nur sagen, daß der Überbringer, Herr v. Thadden, des sel. Christian Stolberg Waffenbruder und zärtlicher Freund, Deinen Brief gelesen und sich sogleich zu einer Fußreise zu euch entschloß, um in seinem Glauben gestärkt zu werden durch die dort Erweckten" (Gesammelte Briefe I 198 f).

jedem vorkommen, der von einem völlig neutralen Standpunkt aus, jedoch mit herzlich menschlichem Anteil die Dinge zu betrachten gewohnt wäre. Nämlich auch von einem solchen Standpunkt aus ist das, was sich dort zeigt, das Allerwünschenswerteste: die innige Wärme und geistige Kraft der Gemüter, die gänzliche Hingebung an eine höhere Idee, die völlige Gemeinschaft der Herzen — verglichen mit dem kalten, öden, vereinzelten, unkräftigen Zustand, wie er sonst wohl in Staat und Kirche vorzukommen pflegt. Bringt man aber noch einen unmittelbaren Anteil hinzu, ein Gefühl der Verbrüderung durch gemeinsamen lebendigen Glauben, dann gewinnt dieser Zustand als faktisches Zeugnis der Wahrheit noch neuen Wert, und wir dürfen und sollen uns was so vor unsern Augen vorgeht ebensowohl und noch mehr zur Befestigung unserer Gesinnung aneignen, als was uns aus früheren Jahrhunderten aufbewahrt ist. Sie tun, glaube ich, unrecht, wenn Sie diese Menschen mit Herrnhutern oder Quäkern vergleichen; sie sind eigentlich wohl keine Sekte, obwohl, wenn sie sich weiter ausbreiten, sie nicht werden vermeiden können, in der Form einer Sekte sich zu verkörpern. Insofern können wir sie auch Protestanten nennen, wenn wir nämlich bei der äußeren Formlosigkeit, worin der Protestantismus zerfallen ist, bloß auf dessen ursprüngliche Idee, die ausschließende Hingabe an Christus und sein Wort, sehen, wovon ja besonders Luther mit so inniger warmer Liebe erfüllt war. Für alle die, in welchen dieser Glaube lebt, ist eine besondere Kirchenvereinigung nicht mehr nötig, denn sie ist in der Tat schon da. Diese machen eine unsichtbare Kirche wirklich aus über alle Verschiedenheiten des Kultus, der Verfassung, selbst einzelner Dogmen und Auslegungen hinweg [1]. Alle diese Verschiedenheiten können und müssen sie sich gegenseitig gestatten und gefallen lassen, und sie werden dennoch fühlen, daß ihnen der gemeinsame liebevolle Glaube an die Quelle alles unseres Lichtes eine Einheit gibt, welcher alle jene Differenzen weichen müssen [2]. Das schwierigste dabei ist aber immer die Kirchen*verfassung*, indem diese so leicht dahin führen kann, das Wahre zu unterdrücken und zu verfolgen. Darum scheint mir eine möglichst freie, wahrhaft evangelische Einrichtung der *Verfassung* das Wichtigste, was der Kirche von außen, d. h. durch Übereinkunft und Gesetz, zu teil werden kann [3].

[1] Der Protestant v. Savigny träumt also von einer Kirche, welche nicht „alles halten lehrt, was Christus aufgetragen hat“ (Mt 28, 20) welche nichts weiß von einem heiligen depositum fidei, dessen treue Hut ihr anvertraut ist (1 Tim 6, 20). Nach ihm hätte Christus ein Licht für die Menschheit zwar gebracht, aber nicht auf den Leuchter gestellt, um allen zu leuchten, die im Hause sind, sondern es unter den Scheffel gestellt (Mt 5, 15). Savignys Kirche ist nicht die Stadt, die auf dem Berge gebaut ist und die nicht verborgen bleiben *kann*, sondern eine unsichtbare Gemeinschaft ohne festes Dogma, ohne bestimmte Verfassung.

[2] Ganz anders der hl. Paulus (Gal 1, 8): „Ein anderes Evangelium gibt es nicht, nur sind einige, die euch verwirren und das Evangelium Christi verkehren wollen. Aber wenn auch wir selbst, ja wenn ein Engel des Himmels euch eine andere Lehre brächte als die wir euch verkündet haben, der sei anathema!“

[3] Also die Kirche Christi, die Heilsanstalt Gottes auf Erden, soll das, was ihr Wesen und ihr ganzes Leben bestimmt, ihre Verfassung, durch äußere Überein-

Meine Frau (und so vorher auch schon Meline) hat an der ganzen Sache keine Freude, wohl aber große Angst gehabt [1]. Sie wird beunruhigt teils durch die Entgegensetzung gegen die römisch-katholische Form, teils durch die Wundergeschichten, besonders den Joseph; sie meint, man könne ja in aller Stille fromm sein und zu Gott beten, ohne daß solche Unruhe und Unordnung entstehe, und ohne daß so Kurioses und Außerordentliches passiere. Schreiben Sie ihr doch etwas Tröstliches darüber. Ich teile diese Gesinnung gar nicht. Im Glauben und der Liebe gibt es Grade wie in jeder Kraft, und wenngleich auch das geringe Maß zu ehren ist, so erfreut mich doch noch mehr die höhere Kraft, welche die ganze Seele erfüllt, ja über ihre Grenzen hinaustritt und, so wie bei Boos und andern begeisterten Predigern, noch vielen andern Herzen eine Quelle des Lebens und der Seligkeit wird. Was aber die Wundergeschichten betrifft, z. B. Joseph [2], so liegen diese mir persönlich außer dem Wege; sie sind mir nicht nötig, obgleich sie mich nicht stören. Aber wenn diese Geschichten wirklich sind, so werden wir sie wohl auch anerkennen müssen. Unsere Unzufriedenheit wird nichts daran ändern, und wir werden wohltun, auch sie uns möglichst zu nutze zu machen.

In Ihrem Brief an Klemens kommt manches gegen bestimmte Formen des Kultus vor, namentlich gegen die feierlichen, sinnlich wirksamen, die Sie teils als nicht nötig zur wahren Frömmigkeit, teils sogar als störend und zerstreuend darzustellen scheinen. Sie gehen noch weiter und erklären eigentlich jede bestimmte äußere Form des Sakraments für entbehrlich, indem durch rechten Glauben alles zum Sakrament werde und ohne ihn nichts diese Kraft besitze. Ich glaube indessen, Sie haben sich bloß im Gegensatz gegen Ansichten, die auf der andern Seite übertreiben, so stark ausgedrückt. Meine Ansicht darüber ist diese. Eigentlich wohl ist alle Gottesverehrung im Geist, und alles Äußere dabei nichts. Allein

---

kunft und staatliche Gesetze erhalten, und dies, nachdem die Kirche bereits die Stürme von 2000 Jahren überdauert.

[1] Frau v. Savigny in Berlin und Frau v. Guaita in Frankfurt waren nicht nur aufrichtig fromm, sondern auch in ihren Urteilen über religiöse Dinge ungemein klar und sicher.

[2] Über diesen Menschen von etwa 30 Jahren, in der Gegend von Baindlkirchen beheimatet und einige Jahre Knecht bei einem adeligen Herrn, hatte Ringseis in seinem Briefe die merkwürdigsten Dinge erzählt (vgl. Erinnerungen I 326 f). „... Seit einigen Monaten muß der Bursche Tag und Nacht laufen, so schnell, daß man ihn zu Pferde nicht einholen könnte. In einer Nacht lief er neulich von Baindlkirchen durch München ... bis Freising, also 17 Stunden weit und wieder zurück, und kehrte in München, ohne je dagewesen zu sein, im Haus einer gläubigen Seele ein.... Das Volk ... glaubt, Joseph habe den Teufel." Für diesen „laufenden und springenden Joseph" zeigte auch Klemens Brentano im Briefe vom 20. August 1816 ein besonderes Interesse (Gesammelte Briefe I 199). Er sollte noch später sich mit ihm zu beschäftigen haben. Im Frühjahr 1837 kam dieser Joseph krank als Bettler zu ihm, um Hilfe zu finden, und Brentano schickte ihn zur Unterbringung in einem Spital an Ringseis (Erinnerungen III 147).

Sie selbst sagen doch, daß eine unbeschreibliche Kraft in der Gemeinschaft des Gebetes liege. Also wird überhaupt ein Kultus um so wirksamer sein, je mehr er die einzelnen zu einer Gemeinschaft der inneren Handlung anregt und erweckt. Aber noch mehr, es gibt nicht bloß eine Gemeinschaft unter Gleichzeitigen, sondern auch zwischen der jetzigen Zeit und allen früheren. Darum muß notwendig an jeder nur in sich frommen und christlichen Form des Kultus eine um so größere Kraft liegen, je länger diese Form in der Kirche bestanden hat, weil alsdann die Andacht so vieler vergangenen Geschlechter gleichsam noch in ihr lebt und mit der unsrigen vereinigt gen Himmel steigt; es ist ein unsichtbares Band zwischen uns und den vorigen frommen Generationen. Darum sollte jeder alte Gebrauch in der Kirche, wenn er nicht dem wahren Wesen gerade entgegen ist, besonders heilig gehalten werden, und die Reformation hat in dieser Hinsicht durch ihre aus frommer Gesinnung zu weit getriebene Polemik gewiß viel geschadet [1]. Aber jede neue Besserung und Reinigung in der Kirche soll sich an diesem Beispiel spiegeln und soll sich ernstlich hüten, nicht über dem innigen Streben nach dem Geist und Kern die historisch überlieferte Form mit der ihr innewohnenden belebenden und ernährenden Kraft von sich zu stoßen. Einzelnen Begeisterten wird es vielleicht gelingen, dieses Mittel völlig und ohne wahren Verlust entbehren zu können, aber im ganzen und auf die Dauer wird sich der Irrtum gewiß offenbaren, wie denn z. B. besonders die reformierte Kirche dieses ihr unmittelbares Streben nach dem Geist ohne alles Medium sehr gebüßt hat und noch büßt. — Was Sie ferner von dem Sakrament sagen, hängt damit gewissermaßen zusammen, hat aber auch noch eine andere und wichtigere Seite. Gewiß ist es, daß alles Äußere, wie z. B. das Abendmahl, ohne den Glauben nichts ist, und ebenso glaube ich (jetzt auch wohl mit Ihrer Einstimmung), daß unmöglich der wahrhaft erquickende Genuß des Sakraments an eine so völlig materielle, ganz außer meiner Gesinnung liegende Bedingung notwendig gebunden sein kann, wie an die Erteilung durch einen geweihten Priester, der selbst nur durch eine äußere Sukzession wahre Weihe erhalten kann. Aber wenn wir nun, von dieser Überzeugung weitergehend, die Eigentümlichkeit des gerade so eingesetzten Abendmahls überhaupt nicht anerkennen und uns so das reale Sakrament gleichsam in ein ideales auflösen wollten, so würden wir auf dem geraden Wege sein, der Religion allen realen Boden überhaupt zu entziehen, und wir würden am Ende auch dem historischen Christus einen idealen Christus in Gedanken unterschieben, wodurch dann doch das Wesen unserer Religion recht an der Wurzel angegriffen werden müßte. Sagen Sie mir über das alles gelegentlich Ihre Meinung.

Die Erweckungsgeschichten von Boos habe ich nicht erhalten; können Sie nicht Schubert gelegentlich erinnern? Auch das handschriftliche Leben von Boos möchte ich überaus gerne haben.

[1] Hier beschämt der denkende Protestant den an den Herrlichkeiten und Reichtümern der eigenen Kirche irre gewordenen, augenblicklich verblendeten Katholiken.

Was Sie von Feuerbach und Niethammer [1] sagen, darin stimme ich von ganzem Herzen ein. Gegen einen Protestantismus ohne Glauben, Liebe und Hoffnung braucht man keine Form des Katholizismus daranzugeben. — Schenks [2] Übertritt ist mir sehr auffallend; dem habe ich dieses nie angemerkt. Haben Sie die Geschichte des Hofrats v. Maibach [3] gelesen? Es ist ein Roman, wobei sichtbar die Geschichte des Friedrich Schlosser [4] zu Grunde liegt, und wodurch gezeigt werden soll, daß die Konvertiten verrückt sind oder noch werden. Es ist in schlechter Gesinnung geschrieben, aber nicht ohne ein gewisses Talent.

Was Sie von Baader schreiben, freut mich sehr [5]. Wenn er nur seine Bearbeitung des St Martin bald macht [6], und besonders recht schlicht, einfältig und anspruchslos. Ich habe das tableau naturel gelesen; vieles ist mir völlig dunkel geblieben, aber was ich verstand, hat mich mit großer Verehrung erfüllt. Sagen Sie Baader, daß Eichhorn keinen Brief von ihm erhalten hat. Eichhorn ist jetzt in Pyrmont.

Auf Pallhausen [7] bauen Sie doch ja nicht zu viel. Was ich ihn habe forschend begleiten können, ist er mir vorgekommen als ein Phantast ohne kritischen Sinn und ohne tiefgehendes Wahrheitsgefühl. Dabei kann recht gut

[1] Königl. bayr. Oberschul- und Kirchenrat F. J. v. Niethammer, Gesinnungsgenosse Anselm v. Feuerbachs. Man erzählt, daß er mit diesem 1816 im Beisein mehrerer Zeugen „auf den Untergang des Katholizismus" angestoßen habe (Histor.-polit. Blätter XXX 439). Über Niethammers Tätigkeit für möglichste Zurückdrängung katholischen Geistes aus den Schulen Bayerns mehreres daselbst 438 bis 444.

[2] Eduard v. Schenk, geboren zu Düsseldorf 1788, nach seinen juristischen Studien in Landshut in den bayrischen Staatsdienst getreten, später Minister des Kultus und des Innern. Auf seine Rückkehr zur Kirche soll sein Verkehr mit dem Fürsten Alexander von Hohenlohe großen Einfluß geübt haben. Er hat sich auch als Dichter einen Namen gemacht.

[3] Hat und behält der Mensch bei und nach einem Religionswechsel seine gesunde Vernunft? Auch unter dem Titel: Geschichte des . . . schen Hofraths v. Maibach, welcher von der protestantischen zur katholischen Kirche überging. Frankfurt a. M. 1816.

[4] Der bekannte „Rat Schlosser", Goethes Freund und als ausgezeichneter Konvertit der Mittelpunkt eines gewählten Kreises angesehener Katholiken (vgl. Rosenthal, Konvertitenbilder I^2, 1, 300; Janssen, Joh. Friedr. Böhmers Briefe und kleinere Schriften III 478).

[5] Mit dem geistreichen Philosophen Franz v. Baader, der später neben Schelling und Jacobi an der Münchener Hochschule lehrte, unterhielt Ringseis zur Zeit regen Verkehr (vgl. Erinnerungen I 305 f).

[6] „Erläuterungen zu den Werken Saint-Martins" finden sich in Baaders Gesammelten Werken. Zu Schuberts Übersetzung der Saint-Martinschen Schrift „Vom Geist und Wesen der Dinge" hatte er schon 1812 eine vielbemerkte „Einleitung" geschrieben.

[7] Vinzenz v. Pallhausen, sehr fruchtbarer historischer Schriftsteller, der sich hauptsächlich mit bayrischer Geschichte befaßte.

bestehen, daß Lang[1] in mancher Rücksicht schlechter ist, was ich ihm nicht abstreiten will.

Sie sagen manches von der notwendigen Richtung auch des äußeren Lebens allein auf das Himmlische oder doch vorzugsweise darauf, und Sie folgern daraus, daß das Streben nach Verfassungen großenteils eitel sei. Schlechte Regierungen seien dem inneren Leben heilsam rc. Das alles will mir gar nicht recht einleuchten. Das, wodurch wir die Vereinigung mit Gott am meisten fördern können, ist ohne Zweifel das Tätige in uns. Allerdings wohl zunächst die innere geistige Handlung, aber diese kann in der äußeren Tätigkeit am vollständigsten reifen. Derjenige steht mir am höchsten, der in Geschäft und Zerstreuung das innere Gemüt still und gotterfüllt bewahrt, der den äußeren Beruf nicht als eine traurige Notwendigkeit pflichtmäßig nachschleppt, sondern ihn zu einem Tempel des Herrn erbaut, woran ihm alles heilig ist. In dieser Rücksicht ist mir besonders lieb das Leben der Beata Sturmin bei Kanne[2]. Ich glaube auch, daß Sie jenes mehr gesagt haben, um sich selbst über schlechte Regierung und Verfassung zu beruhigen.

Dem Goethe tun Sie denn doch wohl im ganzen etwas unrecht, wie man es denn überhaupt mit einzelnen Äußerungen nicht so streng nehmen soll[3], wo der Geist des Ganzen so bedeutend ist. Offenbar hat ihn die Opposition gegen die Konvertiten[4] zu dieser Schärfe geführt. Auf der Rückseite finden Sie ein Stück eines Briefes von Wilhelm Grimm, der den Goethe vor kurzem gesprochen hatte und Äußerungen von ihm erzählt, die recht warm und menschlich sind. —

Nun also doch nach München!?[5] Schreiben Sie bald wieder, recht bald, auch wenn Sie nicht gleich ausführlich antworten können. Alles grüßt Sie mit der herzlichsten Freundschaft. Savigny.

[P. S.] Aus einem Briefe Wilhelm Grimms über Goethe:

„Er rühmte so das Herrliche in dem deutschen Volke, wie sie gerne eins wären und doch auch ihre Eigentümlichkeit nicht im geringsten wollten fahren lassen, dann, wie so viel guter Wille gehemmt würde. Wunderbar, sagte er, daß dabei doch alles so eben steht, es ist wie bei den Korkmännchen, die unten Blei haben. Er kam dann auf das lebendige religiöse Gefühl, das in der Zeit

[1] Ritter Karl v. Lang, gleichfalls historischer Schriftsteller (vgl. oben S. 40 A. 6).

[2] Über die Schriften des Pietisten Kanne vgl. oben S. 42.

[3] Es handelt sich um Goethes blasphemische Äußerung über die christliche Auffassung von Gott.

[4] Goethe hat den beiden Schlosser gegenüber an seinem freundschaftlichen Verhältnis nicht das mindeste geändert, wenn ihm auch ihre Konversion nicht lieb gewesen sein mag. Friedrich Schlosser selbst hat die in diesem Punkte von Goethe eingenommene Haltung in Freundeskreisen gerne gerühmt. Nicht die leiseste Äußerung der Mißbilligung habe er beim ersten Wiedersehen nach der Konversion von Goethe erfahren. Schlecht stimmt damit freilich die Äußerung Goethes im Gespräch (Joh. Karl Passavant S. 80): „Werner, Christian Schlosser und zum Teil auch Windischmann“ seien ihm [zuwider] „wie alle †††“.

[5] Ringseis hatte sich nach langem Schwanken als praktischer Arzt in München niedergelassen.

erwacht sei; und weil es so recht als eine Notwendigkeit gefühlt sei, als etwas, ohne das man nicht leben könne, werde es auch nicht können unterdrückt werden. Der Herr Adam Müller [1] und Friedrich Schlegel, sagte er, mögen treiben, was sie wollen, sie werden uns nicht nehmen, was wir einmal erworben haben. Der Mensch geht nicht wieder zurück, und ein rechter Katholik ist eigentlich ein Protestant, denn er will nichts anderes. Nicht zahllos sind jene Bekehrungen, aber unzählbar. Ich bin schon zu alt, um hierbei von Gefahr zu sprechen [2]. Dann erzählte er mit herzlichem Lachen [3], wie der Prinz Anton von Sachsen, der auch gerne bekehrt, jedem Reitknecht, der katholisch werde, noch über das Gewöhnliche jährlich ein paar wildlederne Hosen schenke. Das habe schon manchen verführt, dem von seinen Kameraden vorgestellt wurde: ‚Was willst du dich um die Hosen bringen! Werd' katholisch, so kriegst du sie auch.'"

Berlin, 1. Februar 1817.

Mein liebster Ringseis! Ihr erster Brief (vom 18. Oktober), den Sie geschrieben haben, um die durch Sie in einem früheren Brief bekümmerten Seelen zu trösten, hat mir in der Tat wahren Kummer gemacht, und es ist mir jetzt recht lieb, daß ich ihn damals nicht, wie ich wollte, beantwortet habe, da der neueste wieder manches gemildert und berichtigt hat, was in dem ersten schroffer lautete als es wirklich in Ihrem Herzen war.

Sie waren ehemals strenger Katholik und haben mir hier in Berlin für Ihre Ansicht viele Gründe vorgebracht. Nachher haben Sie manche dieser Überzeugungen abgelegt. Jetzt kehren Sie wieder zu denselben zurück, und bringen wörtlich die vormaligen Gründe wiederum vor, was ich sehr ehrlich, ja unschuldig finde. Glauben Sie nicht, daß ich mit Ihnen darüber streiten will. Wenn wir Laien über solche Dinge streiten, kommt doch meistens nichts Rechtes dabei heraus. Es mag also dahingestellt bleiben, wer recht hat, was gewiß ohne alle Gleichgültigkeit und bei einer sehr entschiedenen eigenen Überzeugung stattfinden kann. Nur auf einige von Ihnen besonders angeregte Punkte will ich kurz antworten, vorzüglich aber dasjenige herausheben, was ich für das allgemein Menschliche und Gemütliche in der Sache halte, weil darin einesteils Laienschaft und geistliche Gelehrsamkeit wenig Unterschied macht, anderenteils aber eine gewisse Verständigung für jedes innigere Verhältnis unter befreundeten Menschen unentbehrlich ist.

Ich will Ihnen also sagen, was mich in Ihrem ersten Briefe geschmerzt hatte. Es war mir, als bereuten Sie, daß Sie eine Zeitlang die nichtkatholischen

---

[1] Adam Heinrich Müller, 1779 zu Berlin geboren, seit 1811 in Wien, seit 1813 in österreichischem Dienst, 1826 Hofrat und in den Ritterstand erhoben, starb 1829. Er war talentvoller Publizist, Politiker und Staatsmann.

[2] Der Satz verdient Beachtung. Vgl. dazu Baumgartner, Goethe II [2] (1886) 143 f.

[3] Die völlig unglaubliche und unverbürgte Anetdote zeugt nur für die Gehässigkeit, mit welcher gegen das ausgezeichnete sächsische Regentenhaus, das sonst zu übler Nachrede keinen Anhaltspunkt bot, die öffentliche Meinung bearbeitet wurde.

Gläubigen als Ihre Brüder und als einig mit Ihnen über das Allerheiligste und Allerwesentlichste betrachtet hätten, und als hielten Sie es für Pflicht, nunmehr dieselbe freundliche und bedauernde Toleranz gegen sie zu kehren, wie sie ja auch gegen jedes heidnische und mohammedanische menschliche Antlitz stattfinden soll. Dieses tat mir wehe, nicht als für mich und die mit mir Glaubenden kränkend, sondern weil ich es Ihres Herzens für unwert hielt, daß Sie denjenigen, der aus allen Kräften seiner Seele an Jesus Christus glaubte und auf ihn allein seine Hoffnung und sein Streben setzte, nicht sollten für Ihren wahren Bruder erkennen, welches doch eigentlich nichts anderes hieße als den Papst höher schätzen als Christus[1]. Es ist dieses im Religiösen dasselbe, als wenn Sie im Politischen die neue Entdeckung gemacht hätten, daß die Bayern gegen die Preußen allerdings nicht weniger Pflichten der Menschenliebe hätten als gegen die Hottentotten, aber Vaterlandsgefühl dürften beide nicht an jene prätendieren.

Doch über diesen Punkt hat mich, wie gesagt, Ihr zweiter Brief beruhigt, aber ich möchte Sie nach diesen Erfahrungen warnen, sich vor solchen Verirrungen zu hüten. Sie lassen sich leicht von augenblicklichen Stimmungen über die rechte Linie hinauslocken, wie es auch damals der Fall war, als Sie (nach Ihren Briefen) eine Trennung von der Kirche für Pflicht hielten, was gar nicht in meinem Sinne ist.

Nun aber einige einzelne Punkte. Sie haben mir schon mehrmals die Lehre der katholischen Kirche über die Propagation des Sakramentalischen durch den Magnetismus, die Ansteckungen rc. zu erklären gesucht[2]. Ich gestehe Ihnen, daß mir diese ganze Methode zuwider ist. Das Heiligste und Geistigste wird mir dadurch entweder völlig materialisiert, oder was fast noch schlimmer ist, zu einem Zauber- und Hexenwesen. Ich glaube, es ist selbst von Ihrem Standpunkt aus besser, die Sache unerklärt zu lassen, als ihre Reinheit und Würde durch solche Vergleichungen zu gefährden. Sie führen ferner als Beweis für Ihre Ansicht die Wirksamkeit der Kindertaufe an, da ja die Kinder auch noch nicht glauben können. Das überzeugt mich nicht; denn die eigentliche Kraft, Wirkung und Befruchtung erhält doch gewiß die Taufe erst in dem später eintretenden eigenen Glauben des Getauften, der sich die Wohltat der Taufe dadurch zu nutze macht und geistig aneignet. Gewiß hilft sie dem, der den ihm dargebotenen

---

[1] Hier zeigt sich das krasse Vorurteil eines sonst wohldenkenden und einsichtigen Protestanten. Nie wird es einem Katholiken beifallen, den „Statthalter Christi“ über Christus selbst zu setzen, den Herrn der Herde geringer zu achten als den, dem er seine Lämmer zu weiden übertragen hat (Jo 21, 15). Anderseits kann der nicht rühmen, daß er „auf Christus allein seine Hoffnung und sein Streben setzt“, der Christus anders dienen will, als wie dieser selbst es angeordnet hat, und der die von Christus für alle gegründete Heilsanstalt aufzusuchen sich nicht bemühen will.

[2] Das waren Ideen, wie sie damals mit manchen andern Christian Brentano feurig verfocht und die in einer Zeit, da der Magnetismus und das magnetische Heilverfahren in so hohem Ansehen stand, bei vielen Anklang finden konnten (vgl. diese Zeitschrift LXV 384 f). Der katholischen Theologie, geschweige denn der katholischen Kirchenlehre sind solche Vorstellungen völlig fremd.

Glauben mutwillig von sich stößt, ebensowenig als einem solchen das Abendmahl förderlich ist.

Christian[1] hat mehrere große Briefe hierher geschrieben, deren Hauptlehre der hingebende blinde Glaube an die Lehre der Kirche ist, was ja jetzt auch Ihre Überzeugung zu sein scheint. Nur irgend eine Grenze müssen doch auch Sie wohl hierin anerkennen, denn woher erfahre ich denn die Notwendigkeit eines solchen Glaubens überhaupt? Woher, daß dieses die rechte Kirche ist und nicht etwa ein Blendwerk des Teufels? Dazu muß es doch irgend eine Instanz geben, die also außer und über der Kirche liegt?[2] Und wo kann diese Instanz anders gesucht werden als in des Menschen eigenem Gemüte, in dem innersten und heimlichsten Verkehr der eigenen Seele mit Gott[3]. Es gibt also einen solchen Verkehr für jeden einzelnen Menschen, dieser Verkehr ist für ihn absolut das Höchste, und alle äußere Heilsanstalt kann bloß Beförderungsmittel desselben sein[4]. Gerade so verstehe ich Boos und alle andern, die den lebendigen Glauben als das Erste und Höchste lehren, und wenn ich das recht verstehe, so haben wir sogar hierin einen Berührungspunkt, indem Sie diese Lehre auch noch jetzt völlig zu billigen scheinen. Ist nun dieses wahr, so ist jeder Mensch zu einer unmittelbaren Erneuerung, Reinigung und Wiederherstellung des echten Glaubens[5]

[1] Christian Brentano, ein Bruder von Savignys Gattin, der seit 1816 zum verlorenen Glauben zurückgekehrt, im Januar 1817 durch Empfang der Sakramente mit der Kirche sich ausgesöhnt hatte (vgl. diese Zeitschrift LXV 375).

[2] Christus hat seine Kirche gegründet als „die Stadt, die auf dem Berge liegt", die von allen gesehen und erkannt werden kann, und er hat die Kennzeichen, welche sie von jeder andern Gemeinschaft unterscheiden, klar im Evangelium niedergelegt. Er hat ihr vor allem ein durch die Zeiten dauerndes untrügliches Lehramt vorgesetzt als Einigungsmittelpunkt, von dem sie als von ihrem Felsenfundament die Einheit und Unzerstörbarkeit hat. Die Instanz, um diese wahre Kirche zu erkennen, ist unsere Vernunft, unterstützt durch die Gnade. Auf sie gestützt, erkennen wir Gottes Dasein und auf Grund der historischen Berichte der Evangelien Christi Gottheit und nach erlangter Gewißheit von Christi Gottheit auch die von ihm gestiftete wahre Kirche.

[3] Eine gewisse Kräftigung und Bestätigung der auf dem Wege des Vernunftgebrauches sicher gefundenen Wahrheit kann die innere Befriedigung des Gemütes wohl gewähren, aber als letzte Instanz zur Feststellung der Wahrheit kann das Gemütsleben unmöglich dienen, und eine dahin lautende Grundanschauung schließt große Gefahren in sich.

[4] Es ist ganz katholische Lehre, daß die äußere Zugehörigkeit zur Kirche ohne wahres inneres Gnadenleben das Heil nicht wirken kann, und daß die von Gott für die Menschheit errichtete Heilsanstalt, die Kirche mit ihren Gnadenmitteln und ihrem Lehramte, vor allem, ja ausschließlich die Bestimmung hat, dieses innere Leben in ihren Angehörigen zu befördern und vor Abirrung oder Ausartung zu schützen.

[5] Nicht nur zur Erneuerung und Wiederherstellung des Glaubens, sondern zur Erneuerung, Reinigung und Wiederherstellung des ganzen übernatürlichen Lebens, was außer dem Glauben die Reue und Buße voraussetzt und Gehorsam gegen Gottes Gesetz und die Liebe mit ihren Werken in sich schließt.

in dem Innersten und Allerheiligsten seines Gemütes berufen, und in diesem allgemeinen Glaubensberuf liegt die Befreiung von dem Gesetz und die Kindschaft, die durch Christus den Menschen geschenkt ist. Ja selbst während des Gesetzes der Juden kann es nur relativ anders gewesen sein, nicht absolut anders. Denn damals existierte ja allerdings eine ursprünglich von Gott eingesetzte Kirchenverfassung, und alle, die durch diese Verfassung geistliche Gewalt hatten, verfolgten den neuen Glauben mit tödlichem Haß [1]. Dennoch sind wir überzeugt, daß jeder, dem Christus entgegenkam, das Recht, ja selbst die Verpflichtung hatte, ihm zu glauben [2]. Sagen Sie nicht, der Fall sei darin anders, daß es Gottes Sohn war, der damals den Menschen gegenüberstand. Dem sichtbaren Auge war er ein gewöhnlicher Mensch, und woher sollte nun der Jude erfahren, daß dieser Empörer gegen das Gesetz nicht ein Bote des Teufels, nicht ein gewöhnlicher Mensch, sondern der Gesandte Gottes sei? Doch wohl nur durch das innere Zeugnis, auf das ja auch Christus selbst und die Apostel uns stets verweisen [3].

---

[1] Auch diese Bemerkung ist nicht ganz richtig. Nikodemus war Mitglied des Hohen Rates; Jairus (gleichfalls princeps genannt) war Synagogenvorsteher; Joseph von Arimathäa als decurio stand gleichfalls in Amt und Würde, und doch wird (Lk 23, 51) bezeugt, daß er mit den Beschlüssen und Taten der Feinde Christi nicht einverstanden war. Johannes (12, 42) sagt ausdrücklich, daß auch aus den führenden Kreisen des Judentums „viele" an Christus geglaubt hatten, es aber nicht wagten, offen für ihn einzutreten aus Furcht vor der zelotischen Pharisäerpartei. Man denke auch an Gamaliels Auftreten im Hohen Rat (Apg 5, 34).

[2] Hier übersieht v. Savigny in unbegreiflicher Weise den kapitalen Unterschied zwischen der alten und der neuen Heilsordnung. Das alte Gesetz wurde nicht gegeben als das endgültig aufgerichtete Gottesreich auf Erden, sondern als Vorbereitung mit Hinweis auf den kommenden Erlöser. Es war der „Pädagog, der zu Christus hinführen sollte" (Gal 3, 24) und dessen Werk mit der Selbstoffenbarung Christi vollendet war. Es war Glaubenssache für den Israeliten, daß der Messias kommen und an Stelle der Synagoge ein neues geistiges Reich aufrichten würde, und es waren genügende äußere Erkennungsmerkmale in der Heiligen Schrift selbst gegeben. Darum sagt der Herr den Juden bei Johannes (5, 39): „Forschet in der Schrift, in welcher ihr ja glaubt das ewige Leben zu haben, diese ist's, die von mir Zeugnis gibt." Ganz anders die Kirche, bei welcher „der Herr bleiben wird alle Tage bis ans Ende der Welt" (Mt 28, 20); welche „der Heilige Geist in alle Wahrheit einführt", indem er dauernd bei ihr verbleibt, welche, auf dem Felsenfundament auferbaut, selbst durch die Pforten der Hölle niemals überwunden wird. Diese Kirche nennt der hl. Paulus (1 Tim 3, 15) „die Kirche des lebendigen Gottes, die Säule und Grundfeste der Wahrheit", gegen deren Lehre auch das Zeugnis einer Engelserscheinung nicht Annahme noch Beachtung finden dürfte (Gal 1, 8).

[3] Keineswegs, sondern Christus beruft sich auf das Zeugnis der heiligen Schriften, Gesetz und Propheten, die „von ihm Zeugnis geben"; auf das Zeugnis des als Propheten anerkannten Johannes des Täufers, endlich auf seine Wunder und Auferstehung. So Jo 10, 38. „Wenn ihr mir [meinen Worten] nicht glauben wollt, so glaubet meinen Werken." „Wenn ich nicht die Werke meines Vaters

Also gibt es ja ein solches inneres Zeugnis, welches als höchste Instanz, höher als alle äußerliche Macht, selbst wenn diese Macht auf der heiligsten Stiftung beruhte, anerkannt wurde. Erkennen wir dieses für jenen Fall nicht an, so haben die Juden recht, wenn sie unsere ganze Religion für ein ketzerisches Judentum halten. Wollen wir aber sagen, das sei nur damals gewesen, als unser Herr auf der Erde war, nachher und seitdem nicht mehr, so mögen wir doch zusehen, in welche unchristliche Vorstellungen wir uns verirren. Wir müßten dann annehmen, vor Christus habe das jüdische Volk unter dem Joch eines äußerlichen Gesetzes gelebt, in den wenigen Jahren, welche unser Herr auf der Erde war, habe die Sonne einer höheren Wahrheit hereingeleuchtet; damals sei das innere Zeugnis gültig gewesen, nachher sei wieder die äußere Macht an die Stelle getreten, also im wesentlichen wieder das alte Gesetz nur mit verschiedenen äußeren Formen [1]. Dann hätte Christus nicht Freiheit vom Gesetz den Menschen gebracht, sondern nur einen Stillstand weniger Jahre, er, der bei uns zu sein versprochen hat bis an der Welt Ende!

Ich weiß, was man dagegen sagen kann. Läßt man Freiheit jedem Einzelnen, so ist es um die Reinheit des Glaubens und der Lehre geschehen. Allerdings ist diese schwer zu erhalten. Was dahin führt, ist nur ein frommer Ernst und ein gereinigtes Herz, ein demütig kindlicher Sinn und aufrichtige Selbstverleugnung. Auch äußere Anstalten für Lehre und Verfassung der Kirche sind unentbehrlich, ja das Heiligste, was uns in äußeren Dingen obliegen kann. Aber alles dies soll anerkannt sein als bloßes Beförderungsmittel [2], als Vorhof

---

vollbringe, so braucht ihr mir nicht zu glauben" (ebd. V. 37). Vgl. Mt 12, 39 das „Zeichen des Jonas". Nirgends gründen Christus und die Apostel die Glaubwürdigkeit ihrer Lehre oder ihres Zeugnisses auf die innere Erfahrung der Gläubigen. Auch Nikodemus, Mitglied des Synedriums, begründet seinen Glauben an Christus keineswegs mit dem inneren Zeugnis, sondern mit den offenbar göttlichen Wundertaten, die er vor Augen gesehen hat (Jo 3, 2).

[1] Hier herrscht völlige Verwirrung der Begriffe. Auch in das alte Gesetz hat die Sonne höherer Wahrheit hineingeleuchtet, und seine Bestimmung war, den einzelnen Gliedern des jüdischen Volkes durch den Glauben an den kommenden Messias und kraft der Verdienste desselben wahre innere Heiligung und Rettung für das jenseitige Leben zu bringen. Nicht darin kann und soll der Unterschied zwischen Kirche und Synagoge bestehen, daß die Synagoge eine von Gott bestimmte Verfassung mit autorisiertem höchstem Lehramt besitze, die Kirche aber nicht. Nirgends ist in der Heiligen Schrift so etwas gesagt, und in dieser Annahme stände die Kirche in Bezug auf ihren inneren Ausbau unter der Synagoge. Die „Freiheit vom Gesetze" war damit gegeben, daß vom Augenblick des Todes Christi an Zeremonial- und Judizialgesetz ihre Verbindlichkeit verloren, und daß ein ähnliches Joch wie im Alten Bunde den Bekennern der Lehre Christi nie mehr aufgebürdet werden sollte.

[2] Nicht das ist die Frage, ob die Verfassung und Einrichtung der Kirche von Gott als Beförderungsmittel der wahren inneren Heiligkeit der einzelnen Christen beabsichtigt sei, sondern es fragt sich, ob dieses Beförderungsmittel der Willkür

und als „Heiliges", während das Allerheiligste nur im eigenen Herzen jedes Christen ist, über welches also keine, auch nicht die höchste äußerliche Macht gestellt werden soll [1]. Sie sehen, was ich will, ist weit entfernt, dem Behagen und der Bequemlichkeit der Menschen zu dienen, vielmehr wird dadurch jedem die wesentlichste Tätigkeit selbst angemutet, der innere, auf der eigensten Kraft des Gemüts beruhende Gottesdienst [2].

Ich bin im Schreiben weiter geführt worden, als ich wollte. Ich wiederhole es, ich wollte nicht streiten und will es noch nicht. Es mag auch viel Unentwickeltes oder Halbverstandenes sein in dem, was ich hier sage, aber ich fühle darin einen Kern von Wahrheit, über den auch wir beide einig sind, und um diesen war es mir zu tun. So geht auch im großen mein Wunsch gar nicht auf Vereinigung der Konfessionen, z. B. indem alle Christen Lutheraner würden, sondern auf christliche Gemeinschaft durch alle Konfessionen hindurch und über alles Trennende hinweg, und eine solche Gemeinschaft, so schwer sie zu bewirken sein mag, kann ich nicht für absolut unmöglich halten.

Die Boosschen Bekehrungsgeschichten sind außerordentlich schön. Der Eifer des Mannes, seine populäre Derbheit, sein unmittelbares Eingehen aufs Wesentliche ist sehr großartig. Der Anhang von gesammelten Stellen aus allen Zeiten ist vorzüglich schön und geistreich. In dem Buch selbst finde ich eine gewisse Einseitigkeit; es macht den täuschenden Eindruck, als ob Sünde und Schwachheit, also auch Hilfe und Rettung allein auf diesem Punkte der menschlichen Natur zu suchen wären, was nicht der Fall ist, da unzählige Menschen an ganz andern inneren Übeln krank liegen, also auch anders behandelt werden müssen. Gewiß ist darin gar manches nicht nur individuell, sondern wohl auch nationell. Wir haben hier eine Anzahl handschriftlicher Briefe, zwischen Boos, Kießling [3], Goßner rc. gewechselt, meist in Beziehung auf die Gefangenschaft von Boos, gesehen, alles ungemein schön und innig. Von gedruckten Sachen dieser Art, die mir in dieser Zeit vorgekommen sind, steht mir obenan: Brosamen aus den Schriften eines Gesalbten [4],

---

und den Phantasien der Menschen überlassen worden sei, oder vielmehr von Christus mit göttlicher Weisheit bestimmt und mit göttlicher Autorität allen zur Pflicht gemacht. Das letztere ist aber gerade der Fall.

[1] Gewiß kann das Innere des Menschen nicht unter eine „äußerliche Macht" gezwungen werden, wohl aber kann es nach Gottes Willen einer von ihm selbst bestellten Autorität gehorsamspflichtig und an ihre autoritative Erklärung der Offenbarung und des Sittengesetzes gebunden sein. Das ist aber nicht eine bloß äußerliche Macht.

[2] Wenn Savigny nur behaupten wollte, daß es für den einzelnen auf die wahre innere Heiligung, die demütig gehorsame Hingabe an Gott ankomme, ohne die alles andere für ihn nutzlos bleibt, und daß schließlich jeder nach seinem eigenen Gewissen von Gott gerichtet werde, so ist dagegen nichts einzuwenden.

[3] Wohl der Nürnberger Kaufmann Joh. Tob. Kießling, ein in Verbreitung von Bibeln und Traktaten tätiger Pietist, der neben Schubert als protestantischer Mystiker und Gesinnungsgenosse von Boos und Goßner genannt zu werden pflegt.

[4] „Brosamen aus den Schriften des Gesalbten" erschien 1819 zu Nürnberg in „Neuer Auflage".

Philadelphia 1816 (ich glaube, von Zinzendorf, in Bayern neu aufgelegt). Darin weht eine ursprüngliche, frische Kraft, eine lebendige Gegenwart, wie ich sie noch in keiner neueren Schrift ähnlich dem Kempis gefunden habe.

Ihre Professurgeschichte ist traurig und widerlich [1]. Wohl Ihnen, daß Sie von solchen Ereignissen innerlich unabhängig sind, und daß Ihr Friede durch solche Begegnungen nicht gestört wird. Geben Sie mir ja Nachricht vom weiteren Verfolg.

In Paris hat ein gewisser Scheffer [2], ein Deutscher, eine politische Broschüre geschrieben, worin er u. a. sagt, in Bayern müsse man wohl unterscheiden die neuen oder Rheinbayern und die Altbayern. Jene seien sehr kultiviert, diese seien von jeher durch unbeschränkt despotische Verfassung geistig zurückgehalten worden. Jene seien eigentliche Deutsche, diese aber Slaven, wie denn in ganz Bayern nicht deutsch, sondern slavisch geredet werde (wahrscheinlich ist er in Bayern gewesen und hat gemeint „äbrodunäbira" wäre slavisch).

Grüßen Sie mir alle Bekannte aufs herzlichste, vor allem Freyberg, dem ich für seine freundlichen Zeilen und für die schöne Savignysche Familiennotiz herzlich danke; ferner Schenk, und wer sonst meiner eingedenk ist. Auch den Fürsten Wallerstein [3] gar besonders, wenn er noch in München ist. Sagen Sie ihm, mit welcher Freude und Hochachtung wir seine Teilnahme an den württembergischen Angelegenheiten bemerkt haben. Grüßen Sie mir auch Feuerbach, der vielleicht über meinen neuesten Aufsatz in der Zeitschrift [f. g. Rechtswissenschaft] Bd. 3 S. 1 sehr schimpfen wird. Tuen Sie mir den Gefallen, diesen Aufsatz zu lesen. Schreiben Sie mir wieder Ihre Adresse. Die Frau grüßt herzlich. Ihr Freund

Savigny.

Berlin, 10. Mai [1817].

Lieber Ringseis! Wir sind ganz besonders böse über Sie, daß Sie so lange nicht geschrieben haben. Savigny hat mir ganz dringend aufgetragen, daß, da er heute verhindert ist, es Ihnen selbst zu sagen, ich es übernehmen soll, weil er es nicht länger mit ansehen will, daß man seine Briefe so lang unbeantwortet läßt [4], und noch dazu von Menschen, die wir so von Herzen lieb haben; „wir", das bedeutet: Savigny, ich und die guten Kinder, die Freunde. Wir wollen umständliche Erzählung, wie es Ihnen ergeht, und allen Menschen, an denen wir Anteil nehmen. Auch sollen Sie uns sagen, was eigentlich an

---

[1] Es handelte sich zur Zeit um die medizinische Klinik an der Universität Würzburg. Nachdem die Angelegenheit verschiedene Phasen durchlaufen, endigte sie für Ringseis günstig durch Ernennung zum „zweiten ordentlichen Professor" unter dem 26. März 1817. Doch infolge neuer günstiger Wendung hat Ringseis diese Stellung nie eingenommen (Erinnerungen I 366).

[2] Vermutlich C. A. Scheffer, Darstellung des politischen Zustandes von Deutschland. Ins Deutsche übersetzt und mit Noten versehen. Leipzig 1817.

[3] Der bekannte bayrische Staatsmann Fürst Öttingen-Wallerstein.

[4] Savignys letzter Brief war vom 1. Februar 1817.

der Pöschelschen[1] Geschichte ist (und zwar dieses mit möglichster Genauigkeit, Umständlichkeit und Gewißheit).

Was ich persönlich Ihnen zu sagen hätte, kann ich nie schriftlich tun, da ich mich kaum getraue, mündlich die Sache klar machen zu können, da ich weniger Gründe als Gefühl für die Sache habe[2]. Alle Freunde grüßen Sie. Göschen[3] werden Sie gesehen haben. Die Gräfin Stolberg erkundigt sich jedesmal, daß ich sie sehe, nach Ihnen. Alles ist Ihnen hier von Herzen gut. Rust[4] aus Wien ist jetzt hier und macht ungeheure Kuren, aber auch nur solche, so daß nur noch Desperate gerne Zuflucht zu ihm nehmen. Daß Gräfe[5] eine Nase ganz neu hat wachsen machen, wird Ihnen bekannt sein. Die neue Nase läßt sich schnauben, nimmt Schnupftabak, nießt 2c. Solche Sachen macht man nur hier; wer das sehen will, muß kommen. Wäre das nicht einladend für Sie? Ich wollte, es könnte Sie irgend etwas dazu bewegen. Mir wäre eine solche Hilfe recht oft erwünscht und könnte mir manches erklären und mich über Dinge beruhigen, die ich nicht verstehe, weil wir es nie aus lautern Quellen erfahren. Schreiben Sie doch auch, was Sailer diesen Sommer macht. Nun sage ich Ihnen Lebewohl und sehe mit Ungeduld der Wirkung dieses Mahnbriefes entgegen. Gunde v. Savigny.

Berlin, 22. Juni 1817.

Mein liebster Ringseis! Diesen Brief bringt Ihnen ein hiesiger Studiosus Juris aus Frankfurt a. M. namens Hollweg[6], einer meiner liebsten Schüler, ein

[1] Thomas Pöschl, aus Böhmen gebürtig, war 1796 in Linz zum Priester geweiht. In Branau a. J., wo er als Katechet und Kooperator tätig war, bereitete er den von Napoleon verurteilten (evangelischen) Buchhändler Palm 1806 zum Tode vor, wodurch er in weiteren Kreisen bekannt wurde. Er stand in Beziehungen zu den bayrischen Aftermystikern Boos, Goßner, Lindl, verfiel aber seit 1813 vollends der Schwärmerei und mußte unter Aufsicht gestellt werden. Während er in Salzburg im Priesterhaus gehalten wurde, ließen seine schwärmerischen Anhänger in Ampfelwang (Hausruckviertel) in der Karwoche, 31. März 1817, zu den furchtbarsten Ausschreitungen mit mehrfachen Ermordungen sich hinreißen. Pöschl wurde seitdem als Geisteskranker in Wien in Gewahrsam gehalten. Vgl. B. Sentzer, Rom. Sebast. Zängerle (Graz 1901) 65 f.

[2] Frau v. Savigny in ihrem schlichten katholischen Sinn erkannte das Bedenkliche der aftermystischen Bewegung in Bayern und manches Schiefe in den damaligen Briefen des früher streng katholischen Freundes und hätte ihn gerne gewarnt.

[3] Joh. Friedr. Göschen, früher Savignys Schüler, z. Z. Professor der Rechte an der Berliner Hochschule und mit Savigny und Eichhorn vereint Herausgeber der „Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft". Auf Savignys Vorschlag war er in eben diesem Jahre von der Berliner Akademie zugleich mit dem Philologen Imm. Bekker nach Verona entsandt worden zur Herausgabe der dort von Niebuhr entdeckten Handschrift des Gajus. Er hatte den Weg über München genommen.

[4] Dr Joh. Nep. Rust, berühmter Arzt.

[5] Dr K. F. Gräfe, bekannter Operateur.

[6] Der nachmalige preußische Kultusminister von Bethmann-Hollweg.

sehr ernst und fromm gesinnter Jüngling von viel Anlagen und Bildung. Er geht auf meinen Betrieb nach Verona, um Göschen zu helfen, und ich bitte Sie, sich ihm freundlich und hilfreich zu erweisen, auch ihn mit Freyberg und wo Sie sonst denken, bekannt zu machen.

Ich habe noch Ihre zwei sehr lieben Briefe (vom Februar bis Mai geschrieben) vor mir liegen. Sie zeigen sich auch da wieder so liebevoll und innig, daß es mich gar nicht reut, Sie vorher etwas gescholten zu haben, indem es doch nur Gutes in Ihnen angeregt hat. Ich überzeuge mich immer mehr, daß bei dem Streiten nicht viel herauskommt, außer wo es wahrhaft wissenschaftlich ist. Lassen wir also das gut sein und suchen wir lieber uns gegenseitig in Erkenntnis und Gefühl des Rechten zu bestärken und weiter zu fördern, also mehr die Einstimmung aufzusuchen als den Gegensatz. Den Schmerz, aus dem Ihr früherer (auch mich schmerzender) Brief hervorgegangen ist, begreife ich sehr wohl. Sailers Äußerung hat auch mir, als ich sie in Ihrem Briefe las, sehr weh getan[1]; ich fürchte, daß er sich auch von mir entfernt halten wird. Haben Sie nicht wieder eine Annäherung versucht? Ist es wahr, daß er Arrest gehabt hat? Und wie ist es mit der angeblichen Konspiration eigentlich gewesen?[2]

An Baaders tiefem Geist und seltenen Kenntnissen zweifle ich ganz und gar nicht, aber er hat etwas in seinem ganzen Wesen, das mich stört und zu keinem rechten Vertrauen kommen läßt. Es ist etwas Lautes in ihm, weshalb es mir immer ist, als ob die tiefsten Ansichten mehr äußerlich an ihm seien als in die eigenste Mitte seines Geistes eingekehrt und von da in heiliger Stille neu geboren. Welch einen andern Eindruck machen Schriftsteller, die ihr ganzes Herz dem Worte mitgeben, und so dem an sich toten Buchstaben den Adel und die Würde und Kraft lebendiger Naturen verleihen. Auch in seinem äußerlichen Treiben ist etwas, was mich abstößt, so z. B. sein Französischschreiben, ferner daß er sich an große Herren wendet wie den Kaiser von Rußland und den König von Preußen (was ich weiß), um Geldunterstützungen für sein Werk zugesichert zu erhalten usw.

Vielleicht können Sie dieses mein Gefühl berichtigen, und darum spreche ich es aus. — Lesen Sie doch im April der Heidelberger Jahrbücher die sehr schöne und nicht polemische Rezension von Meyer über die Weisheit Luthers. — Die Geh. Rätin Kranz von Zweibrücken, wovon Sie im Juni gelesen haben, war

---

[1] Durch das Bekanntwerden des Briefes, den Ringseis über die Vorgänge in den Kreisen der bayrischen Mystiker 1816 an Savigny gerichtet hatte, war Sailer infolge einer unvorsichtigen Wendung des Schreibers bloßgestellt worden, als billige auch er die separatistische Tendenz der Schwärmer. In der Folge richtete Sailer einen strengen Brief an Ringseis, der fast einer Absage gleichkam (Erinnerungen I 341). Ringseis leistete Ende Oktober 1816 Abbitte, und ein gutes Verhältnis wurde bald wieder hergestellt.

[2] Es waren zur Zeit die Untersuchungen gegen den aus Österreich ausgewiesenen Boos im Gange, durch welche auch seine näheren Freunde etwas in Mitleidenschaft gezogen wurden.

meines Vaters Schwester; ich habe sie aber nicht mehr gekannt. Das Büchlein von Schiestl[1] hatte ich mir schon angeschafft; danken Sie ihm herzlich für sein freundschaftliches Andenken an mich. Das Büchlein selbst gefällt mir gar nicht; ich glaube, er ist damit auf einem ganz falschen Wege, auf dem zu keinem Ziel zu kommen ist. Schon die willkürliche Wortbildnerei, wie sie bei dieser Art philosophischer Manier so leicht entsteht, hat etwas Ungesundes und Frevelhaftes, und was so gepflanzt wird, verdorrt und kann nicht Wurzel schlagen. Raten Sie ihm, wenn Sie können, zu lebensvolleren Bestrebungen, die ihm bei seinem Ernst und seinem Streben nach Gründlichkeit, das sich ja auch hier kundgibt, notwendig Früchte tragen müssen. Wo lebt er denn, und was treibt er?

Ich soll Ihnen von ihren hiesigen Bekannten schreiben? Das will ich gerne, soweit sich etwas Neues schreiben läßt. Alle erinnern sich stets Ihrer mit herzlicher Liebe. Laroche sind wohl und heiter. Helmuth ist in den Mansfeldschen Bergwerken; K. Röder ist Major und dem Kronprinzen beigegeben, mit dem er jetzt auch an den Rhein reist. Daß ich Mitglied des Staatsrats geworden bin, werden Sie gehört oder gelesen haben. Das gibt mitunter viel neue Arbeit zu der alten und kann künftig gute Früchte tragen; bis jetzt ist noch wenig zu merken. Die Entdeckung in Verona beschäftigt mich ungemein; es ist ein seltenes Glück, die Entdeckung einer so ganz neuen und so sehr reichen Quelle für die Wissenschaft, worin man arbeitet, zu erleben[2]. Kürzlich schickte mir Görres eine Aufforderung vom Hilfsverein in Koblenz für die Notleidenden des Rheinlandes; ich ließ sie in die Zeitung setzen, und in zwei Tagen konnten von mir und andern gegen 4000 Reichstaler abgeschickt werden. Eine Schrift über unsere Volksbewaffnung kenne ich nicht und ebensowenig eine über unser Medizinalwesen, werde mich aber danach umtun. — Was Sie mir über Rudhart[3] sagen, freut mich. Die Geschichte mit dem Brief tut mir sehr leid und beruht wahrscheinlich auf einer grundlosen Klatscherei. Ich habe an Hugo[4] deshalb geschrieben. Nun leben Sie wohl, mein lieber, teurer Freund, und behalten Sie mich lieb. Von ganzem Herzen Ihr Savigny.

Berlin, 25. Juli 1818.

Haben Sie tausend Dank, lieber Freund, für ihren warmen und reichhaltigen Brief aus Rom[5], den ich bloß deswegen erst jetzt beantworte, weil ihn Niebuhr unverantwortlicherweise drei Monate hat liegen lassen. Wenn Sie also in der Zwischenzeit etwa geglaubt haben, ich wüßte jetzt die herzlichen Äuße-

[1] Jos. Schiestl, Theorie alles Zivilprozesses oder der Meinstreitlehre. Sulzbach 1817.

[2] Durch diese Entdeckung erst war eine vollständige Edition des Gajus möglich, die 1820 erschien: Gaii Institutionum commentarii IV.

[3] Wohl der Ministerialrat Ignaz v. Rudhart, später griechischer Minister.

[4] Gustav Hugo, berühmter Rechtslehrer an der Universität Göttingen, von Savigny stets besonders hochgeschätzt.

[5] Ringseis war als Reisearzt für den bayrischen Kronprinzen bestellt, mit diesem im Oktober 1817 nach Italien gezogen und verbrachte lange Zeit in Rom.

rungen eines lieben Freundes weniger als sonst zu schätzen, so geben Sie nunmehr diesen Glauben nur ohne Bedenken auf. Was Sie mir von der Reise geschrieben haben, ist mir und uns allen sehr erfreulich und anziehend gewesen, noch mehr das über Ihren Kronprinzen [1], am meisten aber, was unmittelbar aus Ihrem Innern kommt. Ich sehe daraus mit inniger Freude, daß Sie unverändert in allen Gesinnungen beharren, und daß wir uns über die wichtigsten Dinge so gut als ehemals verstehen würden [2]. Es wäre mir eine große Freude, Sie einmal wieder sprechen zu können. Die Selbstsucht hat so viele Gestalten und so viele Wege in unser Herz, und die Wahrheit ist so rein und keusch, daß wir ihren Besitz nur gar zu leicht und unvermerkt verlieren können, um so unvermerkter, da das Übel von so verschiedenen Seiten hereinkommen kann. So scheint es mir, daß jetzt in allen Kirchen mehr als sonst ein finsteres, feindseliges, ungeistliches Buchstabenwesen Gefahr droht, und daß dieses um so gefährlicher und verführerischer ist, da es materiell auf den ewigen Grund der Wahrheit baut und aus ihm Kräfte zieht, welche in der sündigen Hand des Menschen wieder zu Irrtum und Übel verkehrt werden können. Wer will denn lernen von der göttlichen Liebe, die selbst den Sünder bis in den Tod geliebt hat, und von der göttlichen Demut, die sich selbst vor dem Staub erniedrigte? Ich bin ganz einig mit Ihnen; es kann uns durch keine äußere Verfassung und Einrichtung geholfen werden [3], nur durch christlich begeisterte Menschen, die vielleicht kommen werden, wann und woher man es am wenigsten erwartet. Ich glaube, diese Propheten finden auch jetzt viele bereite Ohren zum Hören, und was hat denn eigentlich im ganzen Leben der Mensch anderes und Besseres zu tun, als sich zu bereiten, um Gottes Stimme nicht zu überhören, wenn sie in den verschiedensten Zungen zu ihm spricht?

Was macht Gumppenberg? [4] Ich habe so lange nichts von ihm gehört und möchte gerne wieder etwas ausführlich von ihm wissen. Vielleicht können Sie ihn veranlassen, daß er mir einmal wieder schreibt. — Sie haben doch die Ihnen gewidmete neue Nachtseite von Schubert [5] gelesen? Ich habe lange nichts gesehen, was mich so innig gefreut hat wie diese ersten Vorlesungen. Besonders die Ansichten vom Altertum sind mir ungemein lieb, und ich glaube, daß auch Sie wohl damit sich befreunden und von mancher harten und schneidenden Ab=

---

[1] Der nachmalige König Ludwig I. von Bayern.

[2] Ringseis war damals nicht ganz fest und klar in seinen kirchlichen Anschauungen.

[3] Es bedarf allerdings nicht einer neuen Verfassung und Einrichtung der Kirche, da diejenige vorhanden ist, welche Christus der Herr selbst festgesetzt hat. Es erübrigt nur, daß die Menschen die vorhandene Heilsanstalt sich zu nutze machen.

[4] Freiherr Karl v. Gumppenberg, der sich in die aftermystische Bewegung so tief hatte verstricken lassen und von der katholischen Kirche abfiel.

[5] Ritter Gotth. Heinr. v. Schubert, Professor der Naturwissenschaften und protestantischer Mystiker, hatte 1808 in Dresden zuerst erscheinen lassen: „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft". Jetzt, 1817, war die neue Auflage erfolgt.

sonderung etwas nachlassen können, die denn auch mehr in Form und Ausdruck liegt als in der Sache. Nehmen wir einmal überhaupt in der Geschichte ein Herabsteigen an, worauf alle Offenbarung und alle sinnvolle Forschung deutet, so können wir selbst in der tiefsten Verderbtheit noch die göttlichen Keime erkennen, die der böse oder ungeschickte Mensch zu seinem Verderben verunstaltet hat. Mit der einfachen Unterscheidung sinnlicher Ausbildung (in der alten Welt) und geistiger (in der neuen) reichen wir wahrlich nicht aus, und so kann ich auch kein ursprüngliches oder absolutes Heidentum anerkennen, sondern nur korrumpierte Offenbarung. Haben Sie Buchanans Missionsreise nach Indien gelesen? Es ist ein höchst merkwürdiges, gehaltreiches Buch [1].

Diesen Herbst bekommt unsere Universität bedeutenden Zuwachs: Hegel, A. W. Schlegel und den sehr tüchtigen Juristen Hasse [2] aus Jena. — Grüßen Sie mir Schenk [3] herzlich; er hat mir einen freundlichen Brief geschrieben, der mich sehr gefreut hat. Das Buch, das er mir freundlich anbietet (Rovelli, Storia di Como) habe ich nicht, und wenn er es entbehren kann, werde ich es sehr dankbar annehmen.

Auch an Freyberg die herzlichsten Grüße. Vergessen Sie ja nicht, mir die Gedichte des Kronprinzen zu schicken. Schreiben Sie mir ja recht bald und zwar Adresse Franz Brentano zu Frankfurt a. M., denn ich reise in diesen Tagen und bin erst gegen die Mitte des Oktober wieder hier. Meine Frau grüßt Sie sehr herzlich und mit aller Ergebenheit; desgleichen die Kinder und das ganze Haus von Laroche. Stets Ihr Freund Savigny.

Berlin, 9. November 1818.

Ich habe auf der Reise zwei Briefe von Ihnen erhalten, mein lieber teurer Freund, aber erst hier wieder die Muße gefunden, die ich wünschte, um Ihnen zu antworten. So ist es denn auch gekommen, daß ich vergessen habe, Ihnen die Gedichte durch Sailer zu schicken, und daß Sie sie erst jetzt durch die Post erhalten mit dem herzlichsten Danke, da sie mir große Freude gemacht haben. Sailer hatte auch Ihre von der Reise nach Hause geschriebenen Briefe bei sich [4]; Meline, meine Frau und ich, sonst niemand, haben sie gelesen. Diese Briefe

---

[1] Vermutlich das aus dem Englischen übertragene Werk von Claudius Buchanan: Untersuchungen über den gegenwärtigen Zustand des Christentums und der biblischen Literatur in Asien. Stuttgart 1814 (?).

[2] Joh. Christ. Hasse, tüchtiger Rechtslehrer, Romanist und Germanist, geb. zu Kiel 1779, Professor zu Jena 1811, zu Berlin 1818, zu Bonn 1821, starb 1830.

[3] Staatsmann, Dichter und Konvertit Eduard v. Schenk, vgl. oben S. 169 A. 2.

[4] Sailer war in Begleitung von Christian Brentano auf der Reise nach Westfalen anfangs September nach Frankfurt gekommen. Auf dem Landhaus der Brentano in Rödelheim traf er mit Savigny zusammen und besuchte denselben auch auf seinem stattlichen Familiensitze, dem Trages (Trachenhus). Die Gedichte sind die im vorigen Briefe (25. Juli 1818) verlangten von Kronprinz Ludwig von Bayern.

haben mich durch ihre frische Wahrnehmung, sowie durch ihren lebendigen religiösen und sittlichen Sinn angezogen, wie nicht leicht eine Reisebeschreibung. Ihre Schilderung von Volk und Kirche in Italien ist sehr niederschlagend und buchstäblich übereinstimmend mit dem Inhalt von Niebuhrs Briefen [1]. Wenn man dann bedenkt, wie eng bei diesem traurigen Zustand auch unser geliebtes deutsches Vaterland mit jenem tiefgesunkenen Lande durch kirchliche Bande zusammenhängt [2], so wird freilich der Blick sehr trübe, und menschliche Hilfe ist nicht zu finden. Freilich für jeden Einzelnen ist die Frage nicht zweifelhaft: er soll eben in dieser trüben Aussicht wie in der freudigsten nichts für sich finden als immer neue Aufforderung, den Tempel des Herrn in seinem Herzen fester auszubauen und mit Gebet und Opfer in diesem Tempel nicht nachzulassen. Natürlich zwar ist der menschlichen Empfindung der Wunsch, diesen Tempel auch äußerlich auf gottgefällige Weise gebaut zu sehen und sich ungestörter und ausgebreiteter Gemeinschaft in demselben zu erfreuen!

Ich hoffe, daß Sailer als Bischof an den Rhein kommen wird [3]. Er selbst war sehr entschlossen, den Ruf hierzu, wenn er von Rom käme, anzunehmen, und ich glaube, daß selbst wer sein Vaterland so liebt wie Sie, sich doch darüber freuen könnte. Denn nie ist jemand in einen schöneren und segensreicheren Beruf eingetreten. Land und Geistlichkeit verwahrlost seit vielen Jahren, alle Verhältnisse aufgelöst oder gestört, überall Unzufriedenheit mit dem ganzen Zustand: und nun bei diesem dringenden Bedürfnis geistiger Hilfe ein Verlangen und Vertrauen zu Sailer, wie es selten einem Geistlichen entgegengekommen ist, ganz gleiches Vertrauen bei Katholiken und Protestanten, bei Regierung, Geistlichkeit und Volk. Wahrlich, er kann da ein Bote des Friedens werden, wie es nur selten einem Menschen von Gott beschieden ist.

---

[1] Die Übereinstimmung erklärt sich leicht, da Ringseis teilweise auf Niebuhrs einseitige Schilderungen seine Berichte gestützt, zum Teil auch aus derselben unlautern Quelle geschöpft hatte wie dieser (Erinnerungen I 513 f).

[2] Ringseis, damals in manchen kirchlichen Fragen nicht klar, und befangen in teutonischen und separatistischen Vorurteilen, hatte nach einseitigen Darstellungen Fremder düstere Schilderungen von römischen Verhältnissen gegeben, namentlich von Intoleranz und Aberglauben. Er hat später selbst diese Berichte mißbilligt (Erinnerungen I 516). Vgl. diese Zeitschrift LXV 524 f.

[3] Der preußische Staatskanzler v. Hardenberg hatte seinen jüdischen Leibarzt und Magnetiseur Dr Koreff beauftragt, durch den protestantischen Dr Karl Passavant in Frankfurt mit dem diesem nahe befreundeten Professor Sailer in Landshut über den Eintritt in preußische Dienste zu unterhandeln, zunächst für eine Professur in Bonn, aber bereits mit der Aussicht auf einen Bischofssitz in der Rheinprovinz. Sailer antwortete in einem direkten Schreiben an den Staatskanzler, daß sein Wirkungskreis zunächst in Bayern liege und nur ein förmlicher Auftrag von Rom ihn nach Preußen führen werde. Dabei blieb es, auch nachdem Sailer vom Regierungspräsidenten in Köln zu einer persönlichen Zusammenkunft mit Hardenberg in Aachen (Herbst 1818) sich hatte bestimmen lassen (Joh. Karl Passavant. Ein christliches Charakterbild 115 ff).

Ich bin nun mehrere Wochen beständig mit ihm zusammen gewesen und habe mich von neuem herzlich seines tiefen Reichtums an Geist und Gemüt gefreut. Auch ist er seit acht Jahren leiblich und geistig um gar nichts älter geworden. Ich habe auch Boos [1] gesehen, ein innig frommes, kindliches Gemüt, mild und voll Liebe und Demut. Leider war ich nicht lange genug allein mit ihm, daß er sich recht hätte aussprechen können. Mit Sailer habe ich viel über Boos gesprochen, und es kommt mir nach allem doch so vor, als ob Sailer geistig höher und freier stände, und Boos mehr in einem gewissen Buchstaben befangen wäre. Den Eindruck einer solchen, obgleich mit innigem Glauben zusammenhängenden Einseitigkeit hatten mir doch auch schon die Erweckungsgeschichten gemacht. Sehen Sie noch oft Goßner? [2] Dieser scheint jetzt mit Sailer gespannt zu sein, und ich fürchte, daß er wohl zu weit gehen und durch harte Urteile vielleicht Schaden stiften möge. Daß Sailer durchaus unfähig ist, etwas zu sagen und zu verteidigen, was nicht seine Überzeugung ist, davon bin ich gewiß. Aber bei den unglücklichen Erfahrungen, die er gemacht hat, ist es wohl möglich, daß er manches mit Rücksicht tut oder sagt, d. h. daß er manches sagt, um Mißdeutungen und bösartigen Auslegungen vorzubeugen, und daß eben durch diese Vorsicht wieder neue Mißverständnisse entstehen, die nicht entstanden wären, wenn er ganz unabsichtlich und bloß innerer Eingebung folgend geschrieben hätte. Das mag es denn auch sein, was ihn und Goßner getrennt hat. Der „Geist des Lebens und der Lehre Jesu Christi" von Goßner, soweit ich ihn bis jetzt kenne, gefällt mir in Form und Inhalt sehr wohl. Ja, lieber Ringseis, die rechte Liebe und Demut haben und doch daneben den rechten Ernst und Eifer, das ist das große Kunststück, und das Hauptkennzeichen davon ist die rechte positive Duldsamkeit, d. h. das Anerkennen und Ehren der Meinungsverschiedenheit bei dem ungestörten Gefühl christlich brüderlicher Gemeinschaft. Sailer hat dieses Kennzeichen, aber es wird immer seltener, so wie wieder mehr Anteil an der Kirche gewöhnlich wird, und an seine Stelle tritt dann ein völlig jüdischer Kirchendünkel, unter allen Arten des Hochmuts vielleicht die gefährlichste.

Sailer sagte mir, daß Gumppenberg oft schwermütig sei. Sagen Sie mir doch etwas Näheres von ihm, oder schreibt er mir vielleicht selbst einmal? Freyberg grüßen Sie mir recht herzlich und sagen Sie ihm, daß ich ihm für die freundlichen Zeilen, die mir Sailer überbracht, sehr danke. Sailer hat uns viel von ihm gesprochen, und es ist seiner im Kreise unserer lieben Verwandten,

---

[1] Savigny verbrachte den Herbst 1818 am Rhein; Boos war seit 1817 Gymnasiallehrer in Düsseldorf, wo auch Sailer auf seiner Rheinreise mit ihm zusammentraf.

[2] Joh. Ev. Goßner hatte seine Pfarrei Dirlewang bei Mindelheim aufgeben müssen und lebte bereits seit mehreren Jahren in München, wo es ihm gelang, einen Kreis von Anhängern um sich zu sammeln. Christian Brentano, damals in Landshut, läßt ihm noch am 23. August 1818 durch Ringseis Grüße sagen und nennt ihn unter dessen Freunden. Erst 1819 mußte Goßner aus Bayern weichen.

wo er in lebhaftem Andenken steht, viel und freundlich gedacht worden[1]. — Schreiben Sie mir, wenn Sie können, recht ausführlich, wie sich das ständische Wesen[2] macht. Ihr Konkordat hat mir schlecht gefallen. Die königliche Ernennung der Bischöfe ist ganz dazu gemacht, diese Stellen zur Befriedigung des Hofadels zu gebrauchen[3]. Nirgends tritt etwas hervor, das auf Erweckung eines inneren Lebens in der Kirche deutete; überall nur tote Form, Macht, Herrschaft. Und nun gar der Widerspruch zwischen Konkordat und Religionsedikt, und die Auflösung des Widerspruchs, die gewiß alle verletzt und keinen zufrieden stellt![4]

Hier ist jetzt alles sehr still. — Leben Sie wohl, mein lieber teurer Freund, und schreiben Sie mir bald wieder. Ihr Briefe sind mir sehr wert. Meine Frau grüßt herzlich, desgleichen die Kinder und alle Freunde. Ihr Andenken ist hier so frisch, als zu der Zeit, wo Sie uns verließen. Von Herzen

Ihr Savigny.

[1] Freiherr Max Prokop v. Freyberg war den Gliedern der Familien v. Savigny und Brentano sowohl von Landshut wie von Frankfurt her bekannt, wo er 1816 in diplomatischer Eigenschaft sich längere Zeit aufhielt.

[2] Die Ständekammer in Bayern.

[3] Der Hofadel selbst hat dafür gesorgt, daß dies von den Gefahren der königlichen Ernennungen die wenigst drohende geworden ist.

[4] Nach 20jährigen, für den Heiligen Stuhl höchst peinvollen Verhandlungen war endlich am 24. Oktober 1817 das Konkordat für Bayern abgeschlossen worden. Aber der König unterließ es, entgegen der ausdrücklichen Bestimmung des Artikels XVIII, das Konkordat zum Staatsgesetz erheben zu lassen, gab vielmehr am 12. März 1818 an die protestantischen Konsistorien des Landes die Erklärung ab, daß er mehrere Artikel des Konkordates nicht in dem den Auffassungen der Kurie entsprechenden Sinne auszuführen gedenke und daß das Konkordat nur in Verbindung mit der II. „Verfassungsbeilage", dem „Religionsedikt", veröffentlicht werden würde. Die am 26. März 1818 feierlich verkündete „Verfassung" enthielt sonach einerseits den Wortlaut des Konkordates, anderseits das „Religionsedikt", das in mehreren wichtigen Punkten das Konkordat umstieß. Daraufhin verbot der Papst und verweigerten die Bischöfe eine vorbehaltlose Beschwörung der Verfassungsurkunde. Erst später, nach neuen unliebsamen Verhandlungen, kam es zur „Tegernseer Erklärung" vom 15. September 1821, in welcher der König die treue Ausführung des Konkordates zusicherte und jede Absicht, demselben Eintrag zu tun, als ihm von Anfang völlig fernliegend erklärte. Tatsächlich aber hatte sich das Ministerium von Anfang an nur an das Religionsedikt gehalten auf Kosten der Konkordatsbestimmungen, und dabei blieb es bis auf weiteres. Es ist wertvoll, das Urteil einer unparteiischen Autorität hierüber zu besitzen, wie die des gefeierten protestantischen Rechtslehrers und nachmaligen preußischen Staatsministers.

(Schluß folgt.)

Otto Pfülf S. J.

Wechsel und Wandel in der Handwerkerpolitik.

(Schluß.)

An die Stelle der Stadtwirtschaft — der vielen selbständigen Wirtschaftszentren, mit vorherrschender Kundenproduktion, mit relativ (im Verhältnis zu späteren Zeiten) beschränktem Warenumsatz zwischen den verschiedenen Stadtgebieten — tritt nun in langsam (vom 16. bis 19. Jahrhundert) fortschreitender Entwicklung zunächst die territoriale und dann die nationale Verkehrswirtschaft, die wirtschaftliche Zusammenfassung von Stadt und Land im ganzen Staatsgebiete, mit freiem Verkehr, weitgreifender gesellschaftlicher Arbeitsteilung innerhalb der größeren politischen, territorialen Einheiten bis zur wirtschaftlich engeren Verbindung des ganzen Volkes, bei gleichem Recht, gleichem Maß und Gewicht, gleicher Münze.

In den ersten zwei Jahrhunderten der Neuzeit bewegen sich freilich die vom Staate ergriffenen Maßregeln, die als eine Änderung der stadtwirtschaftlichen Verhältnisse gelten können, noch in bescheidenen Grenzen[1]. Die Befestigung ihrer politischen Macht lag jedenfalls vorderhand den Fürsten viel mehr am Herzen als alle Wirtschaftspolitik. Überdies verboten steuerpolitische Rücksichten, die städtische Wirtschaft zu kürzen. War darum auch der bereits mit dem Ende des Mittelalters sich lebhafter gestaltende Kampf zwischen Stadt und Land, das Bestreben des Landes, sich der Vormundschaft der Stadt zu entziehen, den Fürsten insofern willkommen, als die Erledigung der städtischen und ländlichen Beschwerden am fürstlichen Hofe und auf den Landtagen den landesherrlichen Einfluß steigern mußte[2], so lag doch die Beseitigung der für die Stadtwirtschaft so charakteristischen wirtschaftlichen Beherrschung des Landes durch die Stadt noch ganz außerhalb der Tendenzen der im wesentlichen städtefreundlichen territorialen Politik.

So bestand also die alte Rechtsordnung des städtischen Marktes, das Bannmeilenrecht, der Zwang, den möglichst jede Stadt dahin übte, daß aus ihrer nächsten Umgebung ihr alle Rohprodukte zugeführt werden mußten, daß alle Landleute der Nachbarschaft ihre Bedürfnisse bei ihr kaufen sollten (Schmoller),

---

[1] Vgl. Georg v. Below, Der Untergang der mittelalterlichen Stadtwirtschaft (über den Begriff der Territorialwirtschaft), in Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik XXI (1901) 449 ff 593 ff.; Die Entstehung des modernen Kapitalismus, in Historische Zeitschr. XCI (1903) 422 ff.

[2] Schmoller, Umrisse und Untersuchungen zur Verfassungs-, Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte besonders des preußischen Staates im 17. und 18. Jahrhundert (1898) 17.

tatsächlich fort. Auch die städtischen Vorkaufsgesetze[1] blieben in Kraft. Das Preußische Landrecht bedroht[2] mit Strafe die Auf- und Vorkäuferei, welche die Lebensmittel und andere gemeine Bedürfnisse verteuert, die Zufuhr derselben zu den öffentlichen, städtischen Märkten zu hindern oder zu schwächen unternimmt. Von besonderem Interesse für uns ist die Fortdauer des Verbotes alles Landhandwerks. Das Gewerbe blieb auch fürderhin im wesentlichen städtische Nahrung. Hat die territorialstaatliche Wirtschaftspolitik das Handwerk im Verlaufe der Neuzeit schwer geschädigt, so geschah das weit mehr durch die Begünstigung des Großbetriebes, des Verlegertums, der Manufaktur und Fabrik als durch eine Minderung der städtischen Handwerkerinteressen zu Gunsten des flachen Landes.

Auch die städtischen Stapelrechte[3] behielten während des 16. und 17. Jahrhunderts größtenteils ihre Geltung. Die Wahlkapitulation Kaiser Ferdinands III. (1636) stellte zuerst die Aufhebung dieser den Verkehr hemmenden und verteuernden Rechte in Aussicht, doch finden sich solche Privilegien der Städte noch bis ins 18., ja 19. Jahrhundert[4].

Das Gästerecht, die zu Gunsten des städtischen Handwerkers und Kaufmanns verfügte Beschränkung fremden Handels am Orte, wurde durch die Städte selbst meist gemildert, noch ehe die Fürsten im 17. und 18. Jahrhundert zu energischeren Maßregeln übergingen. Vereinzelt erstrebten Landesherren schon früher die Einführung eines territorialen Gästerechtes. So geschah es durch eine Urkunde Herzog Albrechts von Österreich vom Jahre 1426 und ähnlich in Württemberg. Indem hier der Grundsatz der wirtschaftlichen Abschließung von der Stadt auf das Land übertragen wurde, um den Territorialinsassen Nahrung und Verdienst zu sichern, erschien das ganze Territorium den Fremden (Gästen)

---

[1] Vgl. Zeitschr. für das gesamte Handelsrecht XXXVII (1890) 268.

[2] Preußisches Landrecht, Teil 2, Tit. 20, § 1292.

[3] Vgl. Wilh. Stieda, Art. „Stapelrecht" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften VI² 992 ff.

[4] Wenigstens in milderer Form. Vgl. Stieda a. a. O. 1004 f. Diente das Stapelrecht dazu, namentlich in größeren Städten, den Verkehr festzuhalten, indem die ankommenden Kaufmannsgüter einige Tage am Platze liegen bleiben und zum Verkaufe angeboten werden mußten, so forderte das sog. Umschlagsrecht lediglich die Umladung am Orte und die Übernahme der Frachtführung ausschließlich durch Ortseingesessene (Stapelgenossen). In dieser milderen Form findet sich das Stapelrecht noch bis ins 19. Jahrhundert am Rhein. Vgl. Über die Freiheit der Rheinschiffahrt. Ein Sendschreiben von — an —, Frankfurt a. M. 1815, und Zweites Sendschreiben, 1815. Dann Christian Eckert, Rheinschiffahrt im 19. Jahrhundert (1900) 4 f. Ebenfalls die Rang- und Reihefahrt, auch Börtfahrt genannt, blieb auf dem Rhein bis ins 19. Jahrhundert in Geltung. Sie bestand darin, daß die Mitglieder einer Schiffergilde das Recht zum Transport hatten. Dieselben fuhren in bestimmter Reihenfolge bei den einzelnen Orten an und ab und nahmen die inzwischen eingelaufenen Waren mit. Doch besagt die „Börtfahrt" (nach holländischem Muster) kein Monopol der Güterbeförderung mehr (vgl. Eckert a. a. O. 244 ff).

gegenüber als wirtschaftliche Einheit [1]. Und wenn nach Beseitigung der Städteautonomie der Landesherr für sich das Recht in Anspruch nimmt, Ausfuhrverbote für das ganze Territorium zu erlassen oder Grenzzölle einzuführen, so liegt dem ebenfalls bereits der Gedanke einer territorialen Zusammenfassung von Produktion und Konsumtion zu Grunde [2]. Die Wirtschaft des Landes erscheint dabei mehr und mehr als eine geschlossene Einheit, „die nur zuließ, was an Fremden und Waren ihr paßte, und hinausließ, was sie als Ganzes mit Vorteil entbehren, womit sie Gewinn zu machen, Geld hereinzubringen hoffen konnte" (Schmoller). Im wesentlichen ist ja überhaupt der Merkantilismus, wie er die Wirtschaftspolitik der Landesfürsten in der Neuzeit beherrscht, Ausdehnung und Übertragung der stadtwirtschaftlichen Politik auf das Territorium [3].

Im Vordergrunde des Interesses steht nun hier vor allem die Frage nach der Stellung, welche der Territorialstaat als neuer Träger der Wirtschafspolitik gegenüber der aus dem stadtwirtschaftlichen Mittelalter überkommenen zünftlerischen Gewerbeverfassung eingenommen hat.

Wir müssen bei Beantwortung derselben drei Perioden von allerdings sehr verschiedener Dauer unterscheiden:

die absolutistische Periode bis zur französischen Revolution, teilweise bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts;

die liberale Periode von der französischen Revolution bis zum letzten Viertel des 19. Jahrhunderts;

die sozialpolitische Periode seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart [4].

Beginnen wir für heute mit der Periode des staatlichen Absolutismus.

Die geschichtliche Erklärung des absolutistischen Charakters der deutschen Territorialherrschaft gehört nicht hierhin. Partikularismus und Absolutismus kennzeichnen in weitem Umfange das Streben der fürstlichen Macht innerhalb der neuzeitlichen Periode. Wir nehmen diese allgemein anerkannte Tatsache als eine geschichtlich gegebene hin und fragen lediglich nach der Stellung, welche die landesherrliche Gewalt den sozialen Gebilden und Verbänden gegenüber eingenommen hat.

[1] Vgl. Below, Der Untergang der mittelalterlichen Stadtwirtschaft (über den Begriff der Territorialwirtschaft), in Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik XXI (1901) 457.

[2] Schmoller, Umrisse und Untersuchungen rc. 22 f.

[3] Bücher, Die Entstehung der Volkswirtschaft 159. Schmoller, Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich VIII (1884) 15 ff. Dann von neuem in Umrisse und Untersuchungen rc. 1—60.

[4] Vgl. Karl Johannes Fuchs, Volkswirtschaftslehre (1901) 51 ff.

Die ständische Libertät, die Gesamtvertretung des Landes durch die Stände (abgesehen von dem Fall der Steuerbewilligung), erschien den Territorialherren als unvereinbar mit einer starken, zentralisierten Staatsgewalt. Alle politische Selbständigkeit mußte daher beseitigt werden. Im übrigen aber bereitete die ständische Gliederung in Adel, Bürger, Bauern und was damit zusammenhing dem absoluten Beamtenstaat des ancien régime keine Sorge, solange nur jedes Privileg, jedes Herrschaftsrecht als eine vom Staate abgeleitete Institution galt und der staatlichen Aufsicht unterworfen blieb. Als Träger der sozialen Fürsorgepflicht (der Gutsherr gegenüber dem abhängigen Bauern, die Gesellenlade bzw. Innung gegenüber dem unselbständigen Gesellen oder bedürftigen Meister) mußten die „intermediären Gewalten" (Montesquieu) den Landesherren für die damalige Zeit sogar noch sehr willkommen sein [1].

Nach dem Gesagten brauchen wir kaum zu wiederholen, daß auch speziell für das Gebiet der Gewerbegeschichte die politische, weniger die wirtschaftliche und soziale Seite es war, welche die ersten Veränderungen erfuhr. Die aufstrebende landesherrliche und fürstliche Gewalt erblickte in der bisherigen Freiheit und Unabhängigkeit der gewerblichen Verbände nicht bloß eine Quelle von Übelständen. Das absolutistische Prinzip selbst kam dabei unmittelbar in Frage. Glaubte ja doch der absolute Staat die volle unbedingte Unterwerfung aller andern Organisationen fordern zu müssen. Ganz allgemein soll hiernach dem Staate sogar das Recht vorbehalten sein, zu bestimmen, bis zu welchen Grenzen er überhaupt „Vereine und Verbindungen von Privaten mit irgend welchen Zwecken und speziell solche von Gewerbetreibenden und Arbeitern gestatten kann und will" [2]. Die Autonomie, die politischen Rechte, die selbständige Jurisdiktion, das Besteuerungsrecht, kurz alles, was der Zunft in der stadtwirtschaftlichen Epoche ihre politische Machtstellung gewährt, ihren politischen Einfluß begründet und gesichert hatte, war also völlig unvereinbar mit dem Staatsbegriffe der neuen Zeit.

Im übrigen blieb die wirtschaftliche Grundlage der Zunftverfassung unberührt [3]. Der Zunftzwang, die Regelung der Produktion im Interesse der Produzenten wie Konsumenten, die Beschränkung des zünftlerischen Gewerbes auf mittlere und kleinere Betriebe, das alles dauerte dem Prinzip nach fort bis ins 19. Jahrhundert.

---

[1] Vgl. Konrad Bornhak, Das deutsche Arbeiterrecht. Separatabdruck aus den Annalen des Deutschen Reichs (1892) 8 ff.

[2] Schmoller, Umrisse und Untersuchungen 2c. 45.

[3] M. Meyer, Geschichte der preußischen Handwerkerpolitik (von 1640 bis 1740), 2 Bde (1884—1888).

Freilich trat an das neue Subjekt der Gewerbepolitik und der Gewerbepolizei alsbald die schwere Aufgabe heran, den Kampf aufzunehmen gegenüber zahlreichen zünftlerischen Mißbräuchen und Übelständen, welche die Stadtgewalt nicht mehr bekämpfen konnte, denen Vorschub zu leisten sie sich nur zu oft geneigt zeigte.

Wenn man den auf Jahrhunderte sich erstreckenden Verfall der Zunftverfassung vom 16. Jahrhundert an datiert, so muß doch beachtet werden, daß in den wirtschaftlich weniger entwickelten Landesteilen, wie im Osten Deutschlands, der Niedergang naturgemäß später zu Tage tritt als in den Brennpunkten des gewerblichen Lebens [1]. Anderseits wird man, bei der innigen Verbindung von Zunft und Stadt, den Verfall des Zunftwesens wie seine Blüte nur im Zusammenhange mit der städtischen Wirtschaftsgeschichte überhaupt klar verstehen und richtig würdigen können [2].

Die Stadt des 16. und 17. Jahrhunderts aber ist nicht mehr die alte deutsche Stadt, wenn auch das stadtwirtschaftliche System im allgemeinen erhalten blieb.

Mehr und mehr zu politischer Bedeutungslosigkeit verurteilt, unter die Herrschaft geldgieriger Fürsten gebeugt, litten die Städte doppelt schwer infolge jener allgemeinen Krisis, wie die deutsche Wirtschaftsgeschichte eine größere und verhängnisvollere kaum aufzuweisen hat. Die Eroberung Konstantinopels durch die Türken, die Verschließung des Orients, die wachsende Entwicklung der durch Erfindung des Kompasses von der Küste unabhängigen ozeanischen Seeschiffahrt, die Auffindung des Seeweges nach Indien, die Entdeckung Amerikas, die Ablenkung des alten Handelsverkehrs zwischen Morgen- und Abendland vom Landweg (über Ägypten, Italien und die Alpen oder über Konstantinopel und die Donau) auf den Seeweg [3], die großen Schätze von Edelmetallen, die reiche Fülle kolonialer Produkte, welche den Ländern am Atlantischen Ozean zu teil wurde, die großartige Handelskonjunktur, die sich für die westeuropäischen Reiche aus der Kolonisation des neu entdeckten Erdteils ergab, — das waren in der Tat Ereignisse und Wandlungen von tiefgreifender Bedeutung für ganz Europa. Italien und Deutschland trugen dabei die Kosten. Ein Versuch deutscher Kauf-

[1] Bornhak, Arbeiterrecht 6 f.

[2] Monatsschrift für christliche Sozialreform, Jahrg. 25 (1903) Nr 12, 590 f: „Eine Störung im wirtschaftlichen Erwerbsleben ..., welche sich bei diesem oder jenem Berufsstande ... zeigt, deutet darauf hin, daß der gesamte Organismus ... leidend, daß die zusammenhangenden Funktionen seiner Organe in Unordnung geraten sind."

[3] Die Verlegung der Verkehrswege vollzog sich allerdings nicht sogleich und plötzlich. Vgl. Dietrich Schäfer, in Hansische Geschichtsblätter (1897) 3 ff; Below, in Jahrbuch für Nationalökonomie XXI 619 A. 201 a.

leute, sich in Lissabon festzusetzen, blieb ohne Erfolg. Auch zu kolonialen Unternehmungen von größerer Bedeutung und dauerndem Werte kam es nicht. Der einst so mächtige Städtebund, die deutsche Hansa, sah sich allerorts von glücklicheren Konkurrenten erfolgreich zurückgedrängt. Nicht plötzlich bricht sie zusammen. Sie erlischt in allmählichem Herabsinken von der glanz- und machtvollen Höhe, auf der sie einst gestanden. Langsam zieht sich der Wohlstand aus den deutschen Städten zurück. Überall finden wir Stillstand, Rückgang, beginnende Verarmung. Ganze ehemals blühende Gewerbszweige verfallen. Die Versendung deutscher Produkte an fremde Märkte hat nahezu aufgehört. Das deutsche Gewerbe sieht sich in jenen seinen Teilen, die bis dahin für den Export gearbeitet hatten, nunmehr auf den einheimischen Markt angewiesen. Die Kundenproduktion ist nicht mehr das Vorherrschende, sondern das Allgemeine, steht wenigstens noch mehr im Vordergrund als früher. Aber die Kunden sind gleichzeitig armer geworden. Die Landwirtschaft ist verkümmert, die große Masse der Bauern von geringer Kaufkraft und ganz außer stande, die feineren Artikel zu kaufen, die vordem dem Export gedient hatten. Zwar gibt es in den Städten noch reiche Leute, aber ihre Zahl hat sich vermindert. Und wie hätte dies auch anders sein können? Absatzstockung durch den Rückgang des Handels, Preisrevolution infolge der außerordentlichen Edelmetallzufuhr nach Europa und der hierdurch bewirkten Geldentwertung, dazu die sozialen Revolutionen, die Bauernaufstände, Adelsempörungen, dann die kirchliche Revolution, der Dreißigjährige Krieg, — das waren in der Tat Keulenschläge, unter denen der Reichtum und Glanz der deutschen Städte notwendig zusammenbrechen mußten. Der bürgerliche Schmuck, den das Handwerk des Mittelalters in solcher Fülle hervorgebracht hatte und der heute noch unsere Gewerbemuseen schmückt, war dem 17. Jahrhundert bereits fremd geworden. Die ängstliche Schonung der guten Stube stammt aus jener kleinbürgerlichen Zeit. Man hütete sorgfältig, was man besaß, weil die Mittel fehlten, Neues zu beschaffen. Kann es da wundernehmen, daß jene engherzige, geist- und kraftlose Art eines entmutigten, bei der allgemeinen wirtschaftlichen, religiösen und sittlichen Depression schmutzig egoistischen Kleinbürgertums seine Schatten auf das gewerbliche Leben warf?

Auch die Zunft war eine andere geworden. „Mehr als irgend ein anderes Institut", sagt Otto Gierke[1], „haben die Zünfte unter Beibehaltung der meisten äußeren Formen im Laufe der Jahrhunderte ihr Wesen geändert." Der persönliche Zwang der Zugehörigkeit zur Zunft, der örtliche Zwang, die Verdrängung des Landhandwerks, der sachliche Zwang, die Qualitätskontrolle über die Produkte, das alles blieb zunächst unversehrt. Der Leib, die Hülle war da, die Seele aber fehlte. Der „Zunftgeist" der Verfallzeit ist nicht mehr der edle, hochstrebsame und

[1] Das deutsche Genossenschaftsrecht I 358. Vgl. auch Schmoller, Umrisse und Untersuchungen rc. 327.

doch gerecht maßvolle, echt brüderlich=solidarische Geist der Blüteperiode. „Die Zersetzung, welche durch die Reformation auf allen Gebieten hervorgerufen wurde, beförderte . . . den Zerfall der Genossenschaften, die vielfach mit religiösen Einrichtungen verwebt waren.“ [1]

Das gilt von der Meisterinnung ebensowohl wie von den Gesellenverbänden. Die sittliche Verwirrung, die allgemeine Verwilderung jener Zeiten, der Rückgang der städtischen und gewerblichen Kultur, alles verengte die geistige Schweite, die Spannkraft des Wollens und Strebens. Jede große Auffassung, jedes Empfinden für Gerechtigkeit und Gemeinwohl war dahin. Schon hatte der Individualismus nach seiner düsteren Seite hin, der egoistisch=kapitalistische Geist des wirtschaftlichen Strebens auf gewerblichem Gebiet sich bemächtigt, noch bevor die großkapitalistische Industrie das Feld für sich eroberte. Die Selbstliebe war in Wirklichkeit bereits das einzige Motiv, der persönliche Vorteil zum höchsten Ziel geworden. Einst bildete die Zunftorganisation einen mächtigen Schutz der werbenden Arbeit. Nun wurde sie zum Werkzeug im Dienste des privilegierten Besitzes, ein Mittel, um die Arbeit von dem Aufsteigen zur höheren sozialen Stufe fernzuhalten. Die Meisterschaft erschien jetzt als ein vererbliches Privatrecht, als Monopol eines numerus clausus privilegierter Personen, die jeder unliebsamen Vermehrung der Zahl der Zunftgenossen mit aller Macht sich widersetzten. Nur Meistersöhne und Schwiegersöhne, allenfalls wer sich dazu verstand, eine Meisterswitwe zu heiraten, hatten leichtes Spiel. Daß hierdurch nicht gerade die gewerbliche Strebsamkeit gefördert wurde, liegt klar zu Tage. Wollte ein „Fremder“ in die Kaste einbrechen, dann boten verschärfte Bestimmungen über Lehrzeit, Gesellen= und Meisterstück Handhaben genug, um dem kühnen Beginnen unübersteigliche Hindernisse in den Weg zu legen. So forderte man z. B. hohe Ein= und Ausschreibegebühren der Lehrlinge, namentlich aber ein höchst kompliziertes, äußerst kostspieliges und doch unverwertbares Meisterstück, dazu noch ein luxuriöses Meistermahl, um den zukünftigen Konkurrenten wenigstens vorderhand durch Schulden lahm zu legen. Oder man handhabte den Begriff der von der Zunft geforderten ehrbaren Herkunft und Makellosigkeit des Rufes mit rigoroser Willkür. Wer mit einem ihm vielleicht unbekannten Scharfrichter zufällig ein Glas Bier getrunken oder unwissentlich auf eines Scharfrichters Pferd gesessen, war schon anrüchig. Die Tucher in Neudamm stießen sogar ein Zunftmitglied aus, weil die Großmutter seiner Frau die Tochter eines Schäfers gewesen sein sollte. Weniger skrupulös war man dann aber hinsichtlich der Konsumenteninteressen geworden. Hatten die alten Zunftmeister über Güte und Preiswürdigkeit der Produkte gewacht, dann sollte jetzt durch die Kontrolle vor allem verhütet werden, daß niemand bessere Waren liefere als der andere, und daß nur ja keine gewerbliche Neuerung in Anwendung komme. Keck forderte man sogar die Beihilfe der Obrigkeit, wenn es sich darum handelte, einen den „gemeinen Meistern“ unbequemen technischen Fortschritt brutal zu unterdrücken. Nicht minder

[1] Georg Schanz, Zur Geschichte der deutschen Gesellenverbände (1877) 133 f.

mußte der Erfindungsgeist ertötet, die gewerbliche Entwicklung gehemmt werden durch eine kleinliche Abgrenzung der den einzelnen Zünften erlaubten Arbeit. Den messingenen Griff zu dem eisernen Topfe durfte nur der Gelbgießer anfertigen. Wehe dem Kesselschmiede, der sich nicht auf das Eiserne des Topfes beschränkt hatte! Übergriffe waren da natürlich ganz unvermeidlich, was zu endlosen Zänkereien, Klagen und Prozessen führte. Verderblich für das Zunftwesen wurde schließlich noch der immer schroffer hervortretende Gegensatz zwischen Meister und Gesellen. Mit der Sperrung der Zunft gegen alle, die nicht zur Meisterkaste gehörten, beginnt jener tiefe Riß, welcher die gewerbliche Welt späterhin immer mehr in zwei feindliche Lager teilt. Die Koalitionen der Gesellen erstrebten jetzt nicht nur, wie in der großen Zeit des Zunftwesens, die Verbesserung der ökonomischen Lage des Gesellenstandes, sie übten auch schon mancherlei Unfug aus und suchten insbesondere durch ihre Verrufserklärungen, das sog. „Schmähen“, zum großen Schaden des Handwerks, mißliebigen Meistern, Zünften, Städten die gelernten Arbeiter fernzuhalten [1].

Bereits in den Reichstagsabschieden und Reichspolizeiordnungen von 1530, 1548, 1577, in dem Reichsgutachten von 1672, namentlich aber in der sorgfältig ausgearbeiteten Reichszunftordnung von 1731 war der Versuch gemacht bzw. erneuert worden, eine Änderung in den mißlichen Verhältnissen herbeizuführen. Praktische Erfolge erzielten die Reichstagsbeschlüsse jedoch nur dann, wenn und soweit die Landesherren eine territorialrechtliche Durchführung der dort aufgestellten Forderungen sich angelegen sein ließen. Sie erledigten sich dieser Aufgabe teils durch besondere Gewerbeordnungen, sei es für sämtliche oder für einzelne Gewerbe, meist mit Beibehaltung, zuweilen mit Aufhebung der lokalen Zünfte und Einführung von Landeszünften (so namentlich in Württemberg, auch in Brandenburg, Pommern, in der Markgrafschaft Baden, im Fürstenbergischen), oder es wurde die Regelung des Gewerbewesens den landesfürstlichen Polizeiordnungen eingefügt. Manchmal begnügte man sich damit, bei den an Städte und Zünfte gewährten Bewilligungen gewisse allgemeine Grundsätze urkundlich zum Ausdruck und in Geltung zu bringen [2].

Aus dem 16. Jahrhundert ist vor allem beachtenswert die österreichische Handwerkerordnung König Ferdinands, dann auch die zunächst noch sehr

[1] Vgl. Georg Adler, Über die Epochen der deutschen Handwerkerpolitik (1903) 36 ff. Ebd. über die Zunftmißbräuche 30 ff. Denselben Gegenstand zu vgl. bei Johannes Janssen, Geschichte des deutschen Volkes VIII 73 ff, Schanz a. a. O., ferner Schmoller, Meyer a. a. O., die Artikel über Zünfte und Zunftwesen im Handwörterb. der Staatswissensch. und in Elsters Wörterbuch der Volkswirtsch. rc.

[2] Art. „Zünfte“ in Wörterbuch der Volkswirtsch. II 985.

bescheidene brandenburgische Handwerkerpolitik[1]. Bedeutender war dagegen die an das Reichsgewerbegesetz von 1731 sich anschließende sog. Handwerkerpolitik Friedrich Wilhelms I. Die allgemeine Tendenz der landesherrlichen Gesetzgebung ging lediglich auf weitere Beschränkung der Zunftautonomie, ihrer Jurisdiktion, ihres Versammlungsrechtes, der Wirksamkeit ihrer Beschlüsse; dann auch auf Beseitigung einzelner Mißbräuche, namentlich jener Hindernisse, welche der Kastengeist dem Erwerb der Meisterschaft in den Weg gelegt. Gegen die Gesellenverbände gingen die Fürsten energischer vor. Die absolutistische Auffassung sah ja in der Beziehung zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer mehr ein Herrschaftsverhältnis, das in seinem rechtlichen Bestande sich nicht nach freiem Vertrage regelte, sondern auch auf die entweder generell an die Zunft oder individuell an eine privilegierte Person erteilte staatliche Konzession sich zurückführte. Demgemäß wurde staatlicherseits die volle Unterwerfung der Gesellen unter die Befehle der Dienstherrschaft gefordert. Ein kurfürstliches Patent von Hannover z. B. bedrohte die Altgesellen mit Leibes- und nach Befinden sogar mit Lebensstrafe, wenn sie ihre Mitgesellen aufwiegelten; die Arbeitseinstellung wurde allen Gesellen bei scharfer Leibesstrafe oder Festungsarbeit verboten[2].

Noch waren die wesentlichen Grundlagen der Zunftverfassung erhalten. Was hatten sie aber zu bedeuten, wenn die staatliche Wirtschaftspolitik gleichzeitig fremdländischen, namentlich französischen Mustern folgend den Todfeind des gewerblichen Mittelstandes, den kapitalistischen Großbetrieb, mit der ganzen Fülle staatlicher Macht schützte und förderte? Der Merkantilismus ist kein wissenschaftliches, sondern ein wirtschaftspolitisches System, immerhin ein System mit bestimmten Zielen und leitenden Gesichtspunkten. Die Staatsidee fruchtbar zu machen für das Wirtschaftsleben, damit das Wirtschaftsleben fruchtbar werde für den Staat, — das war in nuce der Merkantilismus, wie er in der Vorstellung des absolutistischen Fürstentums lebte. Geld ist Reichtum. Der Reichtum des Volkes aber ist nicht Selbstzweck, sondern Steuerkraft. Und der Staat brauchte viel Geld für sein Heer, seine Beamten, die Hofhaltung der Fürsten. Da wandte sich ganz von selbst die staatliche Fürsorge dorthin,

[1] Below, Der Untergang der mittelalterlichen Stadtwirtschaft (über den Begriff der Territorialwirtschaft), in Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik XXI (1901) 456.

[2] Schmoller, Umrisse und Untersuchungen 2c. 388 A.

wo die fiskalischen Aussichten sich am günstigsten zu gestalten schienen — trotz Mittelstand und Zunftverfassung.

Gewisse Widersprüche zwischen der tatsächlichen Gestaltung des gewerblichen Lebens und der Zunftverfassung hatten sich freilich schon im Mittelalter herausgebildet. Die Zunahme des Verkehrs, die Vermehrung der Zahl der Gewerbetreibenden, die Vervollkommnung der Technik, die Eigenart und die besondern Verhältnisse einzelner Gewerbe ließen eine Ausdehnung der Produktion über die Anforderungen des lokalen Bedarfs hinaus als möglich, zweckmäßig oder gar für den Fortbestand des Gewerbes notwendig erscheinen. Indem nun aber solche exportierenden Handwerker sich der Vermittlung des Händlers für den Absatz ihrer Produkte bedienten, war „der große Schritt der Arbeitsteilung: daß der Handwerker technisch produziere, der Kaufmann den Vertrieb besorge“[1], für die beteiligten Kreise bereits zur vollendeten Tatsache geworden. Der „handwerksmäßige“ Betrieb hatte sich dabei in einen „hausindustriellen“ Betrieb umgewandelt.

Das „Verlegertum“ des Händlers mit der hausindustriellen Tätigkeit der gewerblichen Produzenten stellt für das gewerbliche Gebiet die erste Form des kapitalistischen Großbetriebes dar. Aber es ist nur ein kaufmännischer Großbetrieb („Verlag“), die gewerbliche Produktion vollzieht sich dabei noch in den häuslichen Klein- und Mittelbetrieben des Handwerks („Hausindustrie“).

Stieda hat für die Anfänge der Hausindustrie auf eine Anzahl von Beispielen aus dem 15. und 16. Jahrhundert hingewiesen[2]. So verpflichteten sich im 15. Jahrhundert zu Lübeck und Augsburg eine Anzahl von Handwerkern an bestimmte Kaufleute, Paternosterkränze zu liefern. Auch findet sich beim Böttcherhandwerk (im Dienste des hanseatischen Häringshandels), in der Klingenschmiederei (Solingen), der Hutmacherei, zu Ende des Mittelalters in der Textilindustrie eine ähnliche Entwicklung des Verlagssystems, das im Verlaufe der Neuzeit dann an Bedeutung und Verbreitung immer mehr gewinnt. Der Name „Verlag“ ist heute (abgesehen von Österreich) fast nur noch im Gebrauch beim Bücherverlag. Im Dienste des kapitalistischen Unternehmers, des „Verlegers“, arbeiten die „hausindustriellen“ Schriftsteller.

Handelte es sich um ein Produkt, zu dessen Fertigstellung eine größere Anzahl von Händen mit „Arbeitszerlegung“ (Bücher) erfordert wurde,

---

[1] Schmoller a. a. O. 426.

[2] Schriften des Vereins für Sozialpolitik XXXIX. Die deutsche Hausindustrie I (1889) 115 ff.

so konnten technische und wirtschaftliche Gründe die „lokale Arbeitsvereinigung“ (Hasbach)[1], d. i. die Vereinigung der zur Herstellung eines Gutes nötigen Arbeitsprozesse, an ein und derselben Arbeitsstätte als zweckmäßig oder geboten erscheinen lassen. Damit war aber der gewerbliche Großbetrieb gegeben: die „Manufaktur“ oder die „Machinofaktur“ (Reuleaux), d. i. die Fabrik, je nachdem wesentliche Teile des Produktionsprozesses durch Handarbeit oder durch Maschinen ausgeführt werden[2].

Vorerst finden wir den gewerblichen Großbetrieb nur bei neuen Gewerben, die mit einer komplizierteren Technik arbeiteten und einen weiteren Absatzkreis ins Auge fassen mußten (z. B. bei der Papiermacherei). Im Bereiche der alten Gewerbe wird der Großbetrieb zwar in der Form des Verlagssystems häufiger, bleibt bis ins 18. Jahrhundert dagegen als gewerblicher Großbetrieb noch selten. Dann aber entwickelt sich die Fabrikindustrie rasch unter kräftiger Beihilfe der staatlichen Gewalt. Daß hierdurch wesentliche Grundsätze der bisherigen gewerblichen Verfassung verletzt wurden, erregte kein Bedenken mehr. Der absolutistischen Auffassung gemäß war jede Berechtigung zum Gewerbebetrieb eine vom Staate abgeleitete, jeder Gewerbebetrieb ein vom Staat konzessionierter[3]. Das galt von der Zunft, deren Recht ausschließlich auf staatlicher Verleihung beruhte. Das galt aber genau ebenso auch von jenen außerhalb der Zunft stehenden Personen, welche der Staat durch die Erteilung von Spezialprivilegien als „Freimeister“ anerkannte; schließlich ebenfalls von den großindustriellen Unternehmungen, die mit staatlicher Konzessionierung ins Leben traten. Stand somit der staatlichen Unterstützung der Großindustrie ein rechtliches Bedenken nicht im Wege, so ließen anderseits die neuen wirtschaftspolitischen Grundsätze den Bruch mit der alten Mittelstandspolitik als durch das Interesse des Staates unbedingt gefordert erscheinen. „Da itzo alle auswärtigen Staaten und fast die ganze Welt sich Manufakturen befleißigen“, schrieb Friedrich II. in einer Instruktion (vom 27. Juni 1740) an den Minister des neuen Kommerzien- und Manufakturendepartements, v. Marschall[4], „so seien auch in Preußen

---

[1] Göttinger Gelehrte Anzeigen (1894) 524.

[2] Zu den Begriffen „Manufaktur“ und „Fabrik“ vgl. Sombart, Die gewerbliche Arbeit und ihre Organisation, im Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik XIV (1899) 355 ff A. 1.

[3] Bornhak, Arbeiterrecht 11.

[4] Schmoller, Umrisse und Untersuchungen 2c. 540.

soviel als möglich die fehlenden Manufakturen ins Leben zu rufen, und dazu müßten Fremde von allerhand Kondition, Charakter und Gattung ins Land gezogen werden.“ Natürlich, so verlangte es ja das merkantilistische Prinzip.

Manche Schriftsteller verfügen über die glückliche Veranlagung eines besondern Scharfblicks für die Lichtseiten des Gegenstandes, den sie behandeln. So schildert Schmoller z. B. die merkantilistische Zeit, wie der Dichter seinen Held besingt. Wir sind nun weit entfernt, die ganz unbestreitbaren Verdienste der territorialstaatlichen Epoche, speziell um die Entwicklung des Staatsgedankens, um die Ausbildung eines vortrefflichen Berufsbeamtentums sowie der stehenden Heere, irgendwie zu unterschätzen. Aber gerade vom nationalökonomischen Standpunkte aus können wir doch nicht so ohne weiteres in die üblichen Lobeshymnen einstimmen, — aus doppeltem Grunde.

Wenn Karl Bücher z. B. die Ausbildung der Volkswirtschaft in seinem Sinne „im wesentlichen eine Frucht der politischen Zentralisation“ nennt[1], „welche an der Wende des Mittelalters mit der Entstehung territorialer Staatsgebilde beginnt und in der Gegenwart mit der Schöpfung des nationalen Einheitsstaates ihren Abschluß findet“; — wenn er des weiteren erklärt: „Die wirtschaftliche Zusammenfassung der Kräfte geht Hand in Hand mit der Beugung der politischen Sonderinteressen unter die höheren Zwecke der Gesamtheit“ — so fühlt man sich unwillkürlich versucht, dem Satze etwa folgende Fassung zu geben: Die Zusammenfassung der gesamten Volkskraft in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht wurde wesentlich gehemmt durch die partikularistische Zersplitterung, welche an der Wende des Mittelalters mit der Entstehung territorialer Staatsgebilde beginnt und erst in der Gegenwart mit der Schöpfung des nationalen Einheitsstaates ihren Abschluß finden konnte. Die wirtschaftliche Zusammenfassung der Kräfte blieb notwendig ausgeschlossen, solange die Territorialherren sich nicht zu einer Beugung ihrer politischen Sonderinteressen unter die höheren Zwecke der Gesamtheit verstehen wollten. In dieser Fassung würde der Satz wohl leichter die Zustimmung des Historikers finden können. Felix Rachfahl[2] weist zur Kennzeichnung der geschichtlichen Wahrheit auf das Wort eines alten Schriftstellers hin, welcher die Art und Weise, wie die Seher des Altertums die Zukunft symbolisch andeuteten,

[1] Entstehung der Volkswirtschaft[3] 157.

[2] Westdeutsche Zeitschr. für Geschichte und Kunst XIX (1900) 119.

zu der seinigen macht: „Sie zeigen ein Bild, darauf war ein Adler zu sehen, der kraftlos, nur noch mit mattem Schlage die ihres Federschmuckes beraubten Flügel entfaltend, über einem Schiffe schwebt, das auf stürmischem Meere einhertreibt; am Strande steht ein Schwarm Neugieriger, die unter müßigen Reden gaffen.“ [1] Wer aber war es, der dem Aar sein Gefieder geplündert? —

Und nun die berühmte Wirtschaftspolitik der absolutistischen Zeit! Verdient sie das hohe Lob, das ihr nicht selten gespendet wird? Ohne Zweifel hatte sich die alte Gewerbeverfassung in der stadtwirtschaftlichen Form ausgelebt und überlebt. Das gewerbliche Leben mußte auf einer breiteren Basis aufgebaut, die Vorteile der fortgeschrittenen Arbeitsteilung, des maschinellen Großbetriebes, durften dem Volke nicht vorenthalten werden. Überdies versteht es sich leicht, wie die Mißachtung der dem öffentlichen Interesse dienenden Seite der Zunftverfassung seitens der Meister, ihr egoistisches Bestreben, die Zahl der Meisterstellen zu beschränken, trotz der immerhin natürlich wachsenden Bevölkerung, die offenkundige Hemmung des technischen Fortschrittes, der künstliche Ausschluß jeder lebhafteren Konkurrenz mit dem Erfolg einer Verschlechterung der Warenqualität, die starre Abgrenzung der Zunftgebiete usw. — dem zünftigen Handwerk mehr und mehr alle Sympathien entziehen mußten. Es bedurfte in der Tat einer tiefgreifenden Umgestaltung der Gewerbeverfassung. Mit weniger stabilen Verhältnissen, mit den Bedingungen einer größeren Volksvermehrung, einer rascheren Entwicklung der Technik, des Verkehrs, der Kommunikationsmittel, war gar manche Satzung der alten Zunftstatuten absolut unvereinbar. Aber warum vergaß die merkantilistische Politik, die so vieles von der stadtwirtschaftlichen Politik zu lernen wußte, warum vergaß oder übersah sie den gesunden Kernpunkt der städtischen Gewerbepolitik, deren antikapitalistische Tendenz? War es denn notwendig, durch Preisgabe jener antikapitalistischen Tendenz den vollen Bruch mit der Mittelstandspolitik zu vollziehen? Oder was wäre denn überhaupt eine Mittelstandspolitik ohne Spitze gegen den Kapitalismus? Gewiß, wir verstehen ganz wohl, wie „die sozialen Kräfte“, nach Preisgabe der kirchlichen Grundsätze über die Gerechtigkeit im Wirtschaftsleben, genau „in gleicher Richtung wirkten. . . . Das Vermögen der reichen Städter erlangte durch das Freiwerden der Rentenfonds eine bedeutend größere Beweglichkeit

[1] Thrasybulus Lepta (Konrad Dinner), De ortu, vita et rebus gestis Domini Georgii Ludovici a Seinsheim . . . libri quinque (1590) 89 ff.

und Akkumulationskraft; zu dem bisher allein vorhandenen Handelskapital trat das Leihkapital; beide ergänzten und verstärkten einander in ihrer weiteren Entfaltung“.[1] Ganz ohne Zweifel! Aber war es wirtschaftspolitisch weise, die kapitalistische und individualistische Entwicklung noch zu fördern? Gewiß wären der staatlichen Wirtschaftspolitik die allerschwierigsten Probleme aus einer zeitgemäßen Umbildung der genossenschaftlichen Organisation erwachsen. Und doch wäre das damals viel leichter gewesen, wo es sich nur darum handelte, den Anfängen des „Kapitalismus“ gegenüber Stellung zu nehmen; unvergleichlich aussichtsvoller als zu einer Zeit, da die kapitalistische Form des Großbetriebes ihren Siegeslauf bereits vollendet und das gewerbliche Gebiet fast gänzlich direkt oder indirekt sich unterworfen hat. —

Nur noch ein Wort! Wenn man unter „Volkswirtschaft“ die gegenwärtige Volkswirtschaft mit vorherrschender „kapitalistischer“ Produktion versteht, dann darf man rückhaltlos der Erklärung Büchers[2] beistimmen, daß „in Beziehung auf die Entwicklung der Volkswirtschaft der Liberalismus der letzten hundert Jahre nur fortgeführt, was der Absolutismus begonnen hat“. Schärfer kann in der Tat der absolutistischen Wirtschaftspolitik das Urteil nicht gesprochen werden!

Doch darüber werden wir uns ein anderes Mal unterhalten.

Heinrich Pesch S. J.

Die französischen Bischöfe als „Aufrührer“!

Die übergroße Zurückhaltung, welcher sich der französische Episkopat den seit 1899 täglich augenscheinlicher zu Tage tretenden kulturkämpferischen Bestrebungen der französischen Regierung gegenüber lange Zeit hindurch befleißigte, hatte selbst bei Liberalen Befremden und bei Vertretern des Blocks Überraschung hervorgerufen. Waldeck-Rousseau nahm sogar keinen Anstand,

---

[1] Bücher, Entstehung der Volkswirtschaft 160. Belows Stellungnahme zu Sombarts Lehre von der Genesis des Kapitals vgl. in Historische Zeitschr. XCI (1903): Die Entstehung des modernen Kapitalismus 432 ff.

[2] Entstehung der Volkswirtschaft 162.

aus derselben geradezu ein stilles Einverständnis des Episkopats und des Weltklerus mit den Maßnahmen gegen die Ordensgenossenschaften zu folgern. Noch in der Kammersitzung vom 17. Dezember 1901, also fast ein halbes Jahr nach Erlaß des Vereinsgesetzes, führte er bezüglich des hauptsächlichsten Grundes, aus welchem die antiklerikalen Regierungen in Frankreich am Konkordate festhalten, folgendes aus:

„Es ist von der größten Wichtigkeit, daß die Ernennung der Bischöfe nicht Rom und die Ernennung der Pfarrer nicht den Bischöfen zustehe, und daß sich so keine einheitliche Hierarchie mit einem einzigen geistlichen und weltlichen Oberhaupte als höchster Spitze bilde. An dem Tage, an welchem diese Hierarchie eingesetzt wäre, würde der Ultramontanismus nicht mehr bloß eine Lehrtendenz, sondern eine Tatsache sein, deren Folgen sich bald fühlbar machen würden (Sehr gut im Z. und auf verschiedenen Bänken der L.).“ „Daß die im Konkordat gebotenen Garantien nicht wertlos sind, geht aus der Verschiedenheit der Wirkungen hervor, welche zu Tage treten, je nachdem die Konkordatsgesetzgebung mit mehr oder weniger Wachsamkeit gehandhabt wird. Vor zehn oder zwölf Jahren bildeten die Kanzeln Rednerbühnen für politische Agitationen (Sehr gut! l.). Täglich ertönten von denselben neue Schmähungen gegen die Staatsgesetze. Neuerdings aber konnte ich feststellen — und vermöge meiner Stellung bin ich wohl in der Lage, solche Feststellungen zu machen —, daß was früher die Regel war, heute zur Ausnahme geworden ist (Sehr gut! auf verschiedenen Bänken, Zwischenrufe). Vor vier [sollte heißen: bald sechs] Monaten hat die Kammer das Vereinsgesetz beschlossen. Man hatte eine ganz ungeheure religiöse Agitation zur Verteidigung der Mönchsorden angekündigt. Von 87 Bischöfen haben aber nur 16 sich zur Angelegenheit geäußert (Zwischenrufe r.). Und ihre Anspielungen auf die Beschließung des Vereinsgesetzes waren in maßvollem Tone gehalten. Nur sechs haben eine schärfere Sprache geführt, wie sie mehr für Streitschriften als für bischöfliche Hirtenschreiben sich paßt. Ein anderer Beweis im gleichen Sinne ist, daß fromme Laien in der Presse die Sache der Orthodoxie in die Hand nehmen zu müssen glaubten.“ (Zwischenruf Bougères: „Wie Ihr Vater zu Nantes anläßlich der Dekrete!“)[1]

Man bemerke in vorstehender, höchst lehrreicher Äußerung nebenbei die Art, wie Waldeck-Rousseau, einer der maßgebendsten antiklerikalen Staatsmänner Frankreichs seit 1880, den „Ultramontanismus“ definiert.

Da bei der Vollstreckung des Gesetzes durch Combes der radikal kirchenfeindliche Geist der Regierung und Parlamentsmehrheit immer un-

[1] La Vérité française, 19 décembre 1901. — Der letzte Zwischenruf bezieht sich darauf, daß der Vater des Ministerpräsidenten anläßlich der Ausführung der Dekrete Ferrys 1880 an der Jesuitenniederlassung zu Nantes, dem Obern derselben demonstrativ seinen Arm reichte.

verhüllter zum Vorschein kam, war eine Kundgebung größeren Stiles für die französischen Bischöfe schließlich nicht mehr zu umgehen. Anlaß zu dieser Kundgebung nahmen die Bischöfe von dem wichtigsten Momente in der Ausführung des ganzen Gesetzes, der bevorstehenden Erledigung der bei beiden Kammern anhängigen Genehmigungsgesuche von etwa 450 männlichen und weiblichen Ordensgenossenschaften. Bezüglich der Form der Kundgebung entschieden sie sich für eine „Petition" an die Senatoren und Abgeordneten. Bei Anwendung dieser Form glaubten sie die ihnen wohlbekannten Fallstricke der französischen Kirchengesetzgebung noch am ehesten vermeiden zu können.

Auch bei der praktischen Veranstaltung der Petition wurde mit peinlichster Sorgfalt alles vermieden, was als Vorwand für eine selbst nur mißbräuchliche Anwendung veralteter Gesetzesparagraphen hätte dienen können. Art. 4 der Organischen Artikel (Gesetz vom 18. Germinal X) bestimmt: Kein National- oder Metropolitankonzil, keine Diözesansynode oder beratende (bzw. beschlußfassende) Versammlung (assemblée délibérante) darf ohne ausdrückliche Erlaubnis der Regierung abgehalten werden"; Art. 21: „Kein Bischof darf ohne Erlaubnis des ersten Konsuls die Diözese verlassen", Art. 9 nach der Auslegung staatsrätlicher Jurisprudenz: „Kein Bischof darf außerhalb der Grenzen seiner Diözese irgend welche bischöfliche Jurisdiktion oder Amtsgewalt ausüben". Man vermied deshalb jede Zusammenkunft oder gemeinsame, auch nur briefliche, Beratung der Bischöfe. Ein Bischof bzw. ein von ihm beauftragter Geistlicher übernahm es, das Schriftstück inhaltlich und formell, nach dem Vorbilde des päpstlichen Schreibens vom 23. Dezember 1900, so abzufassen, daß die Bereitwilligkeit aller oder doch der meisten französischen Bischöfe zur Unterzeichnung desselben vorausgesetzt werden konnte. Hierauf trug er Sorge dafür, daß soviel als möglich alle Bischöfe rechtzeitig Kenntnis von demselben erhielten, um so in der Lage zu sein, in völlig freier Entschließung, falls sie es für gut fänden, ihre Unterschrift unter dasselbe zu setzen. Auf diesem Wege wurde die Petition unter 79 derzeit in Frankreich — die algerischen Bischöfe blieben außer Betracht — im Amt befindlichen Bischöfen von 74, und darunter von sämtlichen Kardinal-Erzbischöfen und -Bischöfen, unterzeichnet[1]. Da auch die fünf Prälaten, die nicht

[1] Vgl. Msgr Touchet, La Pétition des soixante-quatorze évêques aux Sénateurs et aux Députés. Mémoire au Conseil d'État. Orléans 1902, M. Marron, und L'Univers, 1er nov. 1902.

unterzeichnet hatten: die Erzbischöfe von La Rochelle[1] und Rouen[2] und die Bischöfe von Tarantaise, Laval und Dijon[3], später Erklärungen abgaben, aus welchen ihre Zustimmung wenigstens zum wesentlichen Inhalt der Petition hervorgeht, kann die Petition als völlig einmütige Kundgebung des gesamten französischen Episkopats gelten.

Hinsichtlich der Berechtigung des Schrittes der Bischöfe wird zu Beginn der Petition selbst ausgeführt:

Die französische Verfassung erkennt jedem Bürger Frankreichs das Recht zu, sich in Angelegenheiten, die ihm für die Wohlfahrt des Landes von Wichtigkeit erscheinen, an die gesetzlichen Vertreter desselben in beiden Kammern zu wenden. Eine derartige Angelegenheit von höchster Wichtigkeit ist die bevorstehende Entscheidung über die Genehmigungsgesuche der (450) Ordensgenossenschaften. Da es sich um eine religiöse, das Konkordat berührende Angelegenheit handelt und um Genossenschaften, die durch das Vereinsgesetz selbst bzw. durch die Bestimmungen des Ausführungsreglements über die Genehmigungsgesuche der Jurisdiktion der Bischöfe unterstellt sind, ist es vor allem Sache der Bischöfe, als der berufenen Vertreter der Kirche Frankreichs und „der natürlichen Beschützer und Anwälte der Ordensgenossenschaften", in der Angelegenheit von dem allen französischen Bürgern verfassungsgemäß zustehenden Petitionsrechte Gebrauch zu machen.

Dafür, daß die Petition auch inhaltlich und im Ausdruck möglichst einwandfrei abgefaßt war, bürgt schon die geschilderte Art ihres Zustandekommens. Selbst angesehene nichtkatholische und freidenkerische Blätter rühmten ihr denn auch nach, daß sie in durchaus würdiger und maßvoller Form gehalten war. Bei diesem Tatbestande schien, wenn auch bei der bekannten Gesinnung der Parlamentsmehrheit eine praktische Wirkung derselben auf die Entschließungen der Kammern nicht zu erhoffen war, doch eine Verfolgung der Bischöfe deswegen um so mehr ausgeschlossen, als es sich dabei in Wirklichkeit um eine gegen den gesamten französischen Episkopat gerichtete und insofern bisher beispiellos dastehende Maßnahme handelte.

Doch gerade der letztere Umstand scheint Combes und die Parteien, von denen er abhängt, angestachelt zu haben, diese Verfolgung mit um so größerem Nachdruck zu betreiben. Die der Loge nahestehende L a n t e r n e, in welcher sich die wahren Anschauungen und Gesinnungen der französischen Freimaurer, und darunter auch des Ministerpräsidenten Combes, hinsichtlich der Kirche besonders treu widerzuspiegeln pflegen, schrieb sofort nach dem Bekanntwerden der Petition:

[1] L'Univers, 19 oct. 1902. [2] Ebd., 18 oct. 1902.
[3] Ebd., 21 oct. 1902.

Eigentlich müßten die Bischöfe „wegen Aufruhrs“ vor die gewöhnlichen Gerichte gestellt werden, da „sie sich des Vergehens der Zusammenrottung von Staatsbeamten gegen die öffentliche Gewalt und der abfälligen Beurteilung derselben schuldig gemacht haben“. „Indes würden diese Gerichte zweifelsohne vor den Bischofskreuzen der Aufrührer sich verneigen und letztere freisprechen.“ Wird die Regierung also wenigstens den hölzernen Säbel des Konkordats gegen die Bischöfe schwingen? Doch wozu sollte das dienen? So bleibt nur die Gehaltssperre ..., wir rechnen darauf, daß die Regierung diese Strafe verhänge“.

„Vor allem ists aber die Parlamentsmehrheit, die hier eingreifen muß.“ „Soll das Konkordat, welches durch die Hände derjenigen selbst zerrissen wurde, die aus ihm Nutzen ziehen, noch lange den Massenaufruhr des Klerus überleben? Oder wird die Republik sich endlich zur Selbstverteidigung entschließen? Die Antwort auf den Brief der Bischöfe dürfte eigentlich nur in einer der zwei Maßnahmen bestehen: entweder Anwendung der Gesetze in ihrer ganzen Strenge, d. i. Einkerkerung der Bischöfe, oder Kündigung des verbrecherischen Vertrags von 1801 (d. i. des Konkordats) und sofortige Beschließung der Trennung von Kirche und Staat und der Aufhebung des Kultusbudgets. Wir erwarten eine entschiedene Maßregel, woher immer sie komme.“ [1]

„Wenn die Bischöfe nur einmal wissen, daß sie bei Verletzung der Gesetze, gleich allen andern Leuten, Gefahr laufen, mit dem Gefängnis Bekanntschaft zu machen, werden sie lenksam werden wie Hämmel (moutons) und bis zur Plattheit gefügig wie Wanzen.“ [2]

Die Aufruhrartikel des französischen Strafgesetzbuches, auf welche die Lanterne Bezug nimmt, sind die Artt. 123 ff des Code pénal, wo Gefängnisstrafen bis zu sechs Monaten und Verbannung für die von der Lanterne namhaft gemachten Vergehen vorgesehen sind. Von einer Combes nahestehenden Persönlichkeit wurden einem Redakteur der Vérité française auch Artt. 201 ff des französischen Strafgesetzbuches als auf Bischöfe anwendbar bezeichnet[3], welche sich in öffentlichen auch schriftlichen Kundgebungen eine Kritik von Regierungshandlungen oder Gesetzen gestatten. Diese Artikel lauten:

„201. Kultdiener, welche in Ausübung ihres Amtes in öffentlicher Versammlung eine Rede vortragen, welche eine Kritik oder einen Tadel gegen die Regierung, ein Gesetz ... oder jede andere Handlung der öffentlichen Gewalt enthält, werden mit Gefängnis von drei Monaten bis zu zwei Jahren bestraft.

„202. Enthält die Rede eine direkte Provokation zum Ungehorsam gegen die Gesetze oder gegen andere Akte der öffentlichen Gewalt oder zielt sie darauf hin, einen Teil der Bürger gegen die andern aufzuwiegeln und aufzuhetzen, so wird der Kultdiener, der sie vorgetragen hat, wofern die Rede ohne Folgen blieb, mit

---

[1] Zitiert in L'Univers, 18 oct. 1902.

[2] La Vérité franç., 23 oct. 1902. [3] Ebd.

Gefängnis von zwei bis fünf Jahren, und wofern daraus eine Widersetzlichkeit erfolgte, die nicht in Aufruhr und Aufstand ausartete, mit der Verbannung bestraft.

„203. Für den Fall, daß die Provokation zum Aufruhr oder Aufstand führte, treffen auch die Kultdiener die auf diesen Vergehen stehenden schwereren Strafen.

„204. Jede schriftliche Mitteilung, die in irgend welcher Form Pastoralinstruktionen enthält, hat, wofern ein Kultdiener sich in derselben erlaubt, die Regierung oder irgendwelchen Akt der öffentlichen Gewalt zu kritisieren, die Strafe der Verbannung gegen den Kultdiener zur Folge, der sie öffentlich bekannt gibt.

„205. Enthält die Mitteilung eine direkte Provokation zum Ungehorsam . . . (wie Art. 202), so wird der Kultdiener, der sie veröffentlicht, mit Gefängnis bestraft.

„206. Führt die in einer solchen Mitteilung enthaltene Provokation zu Aufruhr oder Aufstand . . ., so treffen die auf diesen Vergehen stehenden Strafen, welche immer es sein mögen, auch die Kultdiener.

„207. Jeder Kultdiener, welcher über religiöse Fragen oder Gegenstände mit einem auswärtigen Hofe oder einer auswärtigen Macht, ohne vorherige Benachrichtigung des Kultusministers des Königs und ohne die Ermächtigung dazu erhalten zu haben, eine Korrespondenz geführt hat, verfällt dadurch allein schon einer Geldstrafe von 100 bis 500 Fr. und einer Gefängnisstrafe von einem Monate bis zu zwei Jahren.

„208. Hat die in vorstehendem Artikel erwähnte Korrespondenz andere ausdrücklichen gesetzlichen Bestimmungen oder einer königlichen Verordnung zuwiderlaufende Handlungen (faits) zur Begleiterscheinung oder zur Folge, so trifft den Schuldigen, wofern auf diesen Handlungen (faits) nicht eine härtere Strafe steht, die dann allein auf ihn anzuwenden ist, die Strafe der Verbannung."[1]

Combes selbst hatte schon in seinem zur Mitteilung an den Nuntius verfaßten amtlich-diplomatischen Schreiben an Delcassé vom 24. Juli 1902 betont:

„Die Bischöfe vermeiden" bei ihren öffentlichen Kundgebungen, in welchen sie Gesetze und Handlungen der Regierung kritisieren und „die Beschimpfung mit der Aufreizung zum Aufruhr" verbinden, „freilich die Form von Pastoralschreiben, weil sie bei Verwendung derselben mit der Konkordatsgesetzgebung [d. h. mit den Organischen Artikeln] in Konflikt kommen würden. Aber der Bischof hört nicht[2] auf, Bischof zu sein, wenn er auch in einer nur persönlichen schriftlichen Kundgebung in den Parteistreit des Tages eingreift. Er macht sich derselben Verfehlung schuldig wie ein Staatsbeamter, der, ohne seiner Beamtenstellung Rechnung zu tragen, der Tagespresse Artikel oder Briefe mit seiner Unterschrift zusenden würde, und setzt sich damit allen strafrechtlichen Folgen aus,

[1] L. Tripier-H. Monnier, Les Codes français. Code d'instruction criminelle, pénal et tarifs, Paris 1902, 88 f.

[2] Im Texte des Gelbbuchs, wie ihn sowohl L'Univers als La Vérité franç. (24 juin 1903) wiedergeben, ist dieses „nicht" ausgelassen. Da es aber der Zusammenhang unbedingt zu fordern scheint, setzten wir es in der Annahme, daß ein Druckversehen vorliege, gleich oben im Texte ein.

welche nach dem gemeinen Rechte solche Handlungen nach sich ziehen. Wenn sich solche bedauerliche Vorgänge mehren, können sie zu ernsten Verwicklungen führen, weil die Prüfung der Briefe der Bischöfe sowohl wegen ihres Inhalts als wegen ihrer Form zu gerichtlichen Verfolgungen Anlaß geben könnte“ [1].

In diesen Worten spielt Combes zunächst offenbar auf die schon erwähnten Artt. 123 ff des Strafgesetzbuchs und andere gesetzliche Bestimmungen oder Verordnungen über Kundgebungen von Beamten an.

Am 20. Mai 1903 ergänzte Combes diese Äußerungen in der Kammer durch die weitere Bemerkung:

„Die Gesetzlichkeit der Anwendung der Gefängnisstrafe in den von den Paragraphen des Strafgesetzbuches vorgesehenen Fällen“ auch auf Bischöfe „kann nicht zweifelhaft sein. Fraglich bleibt nur, ob es weise sei, diese Paragraphen systematisch in Anwendung zu bringen. Freilich ist die Kritik der Gesetze und der Zivilgewalt nur um so verwerflicher, wenn sie von kirchlichen Personen ausgeht, deren Beruf es ist, die Unterwerfung unter die Gesetze und die Regierung zu predigen. [Zwischenruf Abbé Gayrauds: ‚Unter die gerechten Gesetze!‘] Deshalb ist es aber nicht minder gewiß, daß die öffentliche Meinung sich mit der wiederholten Anwendung der Gefängnisstrafe auf solche Fälle nur schwer befreunden könnte“. Was uns betrifft, „erachten wir es für besser, die öffentliche Meinung zum Richter über die Haltung des Episkopats und die gegen dieselbe oder anläßlich derselben zu ergreifenden Maßregeln zu machen, insofern letztere über die im Art. 6 der Organischen Artikel vorgesehene staatsrätliche Rüge wegen Amtsmißbrauchs hinausgehen; und dies aus dem Grunde, weil die Beziehungen zwischen dem Staate und der katholischen Kirche seit einiger Zeit in eine neue Phase eingetreten sind“ [2].

Letztere Bemerkung bezieht sich auf die im vorigen Artikel erwähnten Beratungen über Trennung von Staat und Kirche bzw. die geplante neue kultpolizeiliche Knebelung der Kirche.

Der Art. 6 der Organischen Artikel lautet:

„In allen Fällen des [Amts-]Mißbrauchs seitens kirchlicher Vorgesetzter oder sonstiger kirchlicher Personen findet Rekurs an den Staatsrat statt. Diese Fälle des [Amts-]Mißbrauchs sind: Usurpation oder Überschreitung der Gewalt; Zuwiderhandlung gegen die Gesetze und Verordnungen der Republik; Verletzung der in Frankreich durch die zu Recht bestehenden Satzungen (canons) geheiligten rechtlichen Normen; Angriffe auf die Freiheiten, Vorrechte und Gewohnheiten der gallikanischen Kirche; und jedes Unternehmen und Vorgehen, welches bei Ausübung des Kults die Ehre der Bürger gefährden und ihr Gewissen willkürlich beunruhigen und gegen sie in Unterdrückung, Unbill oder öffentliches Ärgernis ausarten kann.“

[1] Aus dem Gelbbuch, vgl. La Vérité franç., 24 juin 1903.

[2] Journal Officiel. Chambre 1903. 1703 f.

Auf Antrag Combes' beschloß der französische Ministerrat am 21. Oktober 1902 tatsächlich, die Petition der 74 französischen Bischöfe vom 15. Oktober auf Grund dieses Artikels zur Aburteilung an den Staatsrat zu verweisen. Er begründete seinen Beschluß damit, daß die Petition „das Ergebnis einer Verständigung unter den Bischöfen darstelle, welche durch die auf die Organischen Artikel gestützte Jurisprudenz des Staatsrats jederzeit für unerlaubt erklärt worden sei"; denn gemäß den Artt. 4 und 9 des Gesetzes vom 18. Germinal X „dürfe die bischöfliche Gewalt nur innerhalb der Grenzen des betreffenden Sprengels ausgeübt werden" und sei es den Erzbischöfen und Bischöfen untersagt, „ohne ausdrückliche Ermächtigung der Regierung gemeinsam Beratungen zu pflegen oder Beschlüsse zu fassen"[1].

Unter den öffentlichen Kundgebungen der angeklagten Bischöfe zu ihrer Verteidigung ist besonders die schon erwähnte ausführliche „Denkschrift des Bischofs von Orleans, Msgr Touchet, an den Staatsrat" bemerkenswert. Trotzdem aber in derselben wie in andern Veröffentlichungen die völlige Gesetzlichkeit des Vorgehens der 74 Bischöfe erwiesen schien, gelang es den der Regierung augenblicklich fast stets willfährigen und ihren Wünschen häufig sogar zuvorkommenden Juristen des französischen Staatsrats dennoch, eine Tatsache ausfindig zu machen, auf welche sich mit einem Scheine von Recht ein Erkenntnis in ihrem Sinne stützen ließ. Diese Tatsache war, daß die Petition allen Senatoren und Abgeordneten einzeln, nicht aber dem Senate und der Kammer selbst in den „parlamentarischen Formen" zugestellt worden war. Daraus schloß der Staatsrat, daß es sich in Wirklichkeit nicht um eine Petition, sondern um ein gemeinsames bischöfliches Manifest handle, welches eine den Artt. 4 und 9 der Organischen Artikel (Gesetz vom 18. Germinal X) zuwiderhandelnde und gemäß Art. 6 zu verurteilende bischöfliche Amtshandlung darstelle. Demgemäß erkannte der Staatsrat gegen die 74 Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe, also sozusagen gegen den gesamten Episkopat Frankreichs in corpore, am 27. November 1902, völlig wie Combes es gewünscht hatte, auf „Amtsmißbrauch". Dieses Urteil des Staatsrats ist zur Kennzeichnung der augenblicklichen kirchenpolitischen Situation in Frankreich von zu großer Bedeutsamkeit, als daß wir es uns versagen dürften, die Erwägungen desselben hier wörtlich wiederzugeben. Dieselben lauten:

[1] Vgl. L'Univers, 22 oct. 1902.

„In Erwägung, daß das beregte Aktenstück die Unterschriften von 74 Erzbischöfen und Bischöfen trägt; daß es, unter Außerachtlassung der für die Petitionen vorgeschriebenen Formen, den Senatoren und Abgeordneten einzeln (individuellement) zugestellt, in den meisten Diözesen in der Semaine religieuse veröffentlicht und in allen Departementen mittels der Tagespresse verbreitet worden ist; daß unter diesen Bedingungen das genannte Aktenstück nicht den Charakter einer an die Kammern gerichteten Petition, sondern eines Manifests des Episkopats hat; daß anderseits die Unterzeichner der Petition sich ihrer amtlichen [Bischofs-]Titel bedienen, als Beschützer der Ordensgenossenschaften außerhalb ihrer Diözesen auftreten und erklären, daß man vergebens darauf hoffe, daß der Episkopat und der Weltklerus ihre Sache von jener der Ordensleute trenne, welche die Sache der Kirche selbst sei;

„in Erwägung, daß nach Art. 4 des Gesetzes vom 18. Germinal X die Erzbischöfe und Bischöfe ohne ausdrückliche Erlaubnis der Regierung gemeinsame Entschließungen (résolutions) weder beraten noch fassen können, und daß gemäß Art. 9 desselben Gesetzes jeder Bischof seine Amtsgewalt (autorité) nur innerhalb der Grenzen seines Sprengels ausüben kann;

„in Erwägung, daß das vor den Staatsrat gebrachte Schriftstück unter den Umständen, wie es zu stande kam, das Ergebnis einer Verabredung und gemeinsamen Entschließung darstellt, und daß überdies jeder seiner Unterzeichner, indem er im Namen des Episkopats und der französischen Kirche zu handeln beansprucht, die ihm gemäß dem eben erwähnten Art. 9 zustehenden Amtsbefugnisse überschritten hat;

„daß folglich dieses Schriftstück zugleich eine Zuwiderhandlung gegen die Gesetze und Verordnungen der Republik und eine unter die durch Art. 6 des Gesetzes vom 18. Germinal X vorgesehenen Fälle des [Amts-]Mißbrauchs zu rechnende Überschreitung der Amtsgewalt darstellt,

„beschließt der Präsident der Republik, im Namen des französischen Volkes, nach Anhörung des Staatsrates:

„Art. 1. Es liegt in der Schrift: Pétition à MM. les sénateurs et MM. les députés en faveur de la demande d'autorisation faite pour les congrégations [Amts-]Mißbrauch vor.

„Art. 2. Der Minister des Innern und der Kulte ist mit der Vollstreckung dieses Beschlusses beauftragt." [1]

Die Hinfälligkeit der ganzen Begründung und damit des Erkenntnisses selbst erhellt schon aus der offenkundigen Tatsache, daß die Bischöfe eine wirkliche Petition zu unterzeichnen vermeinten und beabsichtigten. Stellte die unterbliebene Formalität der Einreichung der Petition beim Senat und bei der Kammer wirklich ein so wesentliches Erfordernis dar, daß durch deren Unterlassung die geschäftsordnungsmäßige Erledigung der Petition un-

[1] Vgl. Journal Officiel, 3 déc. 1902, 7861 f, oder L'Univers, 4 déc. 1902.

möglich wurde, so berechtigte dies noch lange nicht dazu, die Petition zu einem „Manifest" zu stempeln oder gar zu einer „bischöflichen Amtshandlung" im Sinne des Konkordats. Es ist ferner durchaus nicht abzusehen, weshalb es rechtlich unstatthaft gewesen sein sollte, daß die Bischöfe sich als vollberechtigte französische Bürger petitionsweise an die einzelnen Senatoren und Abgeordneten, als ihre gesetzlichen Vertreter und Beauftragten in den beiden Kammern wendeten. Wie die Regierung, können nach dem französischen Verfassungsrecht auch alle Abgeordneten und Senatoren Anträge bei den Kammern stellen und Eingaben an letztere vermitteln. Wie alle andern französischen Bürger, waren ferner offenbar auch die Bischöfe bei Unterzeichnung ihrer Petition befugt, zugleich ihren Stand und ihre Berufsstellung zu erwähnen. Die Behauptung, daß letztere dadurch zur bischöflichen Amtshandlung geworden sei, ist einfach abgeschmackt. Ebensowenig endlich wie andere Petitionen durch deren Veröffentlichung in religiösen oder profanen Blättern unter Verlust des Petitionscharakters zu Manifesten werden, verlor die Petition der Bischöfe infolge einer derartigen Veröffentlichung ihren Charakter als „Petition".

Trotz der offenkundigen Hinfälligkeit des Erkenntnisses nahm aber der Präsident der Republik keinen Anstand, dasselbe am 1. Dezember 1902 durch dessen Unterzeichnung zu vollziehen; und Combes beeilte sich seinerseits, sofort nach der Bekanntmachung desselben im Journal officiel über fünf Bischöfe, die Bischöfe von Besançon, Orleans, Amiens, Séez und Nizza, als die mutmaßlichen Anstifter der Petition, die Gehaltssperre zu verhängen[1]. Gegen den Generalvikar des Bischofs von Besançon, Laligant, als den mutmaßlichen Verfasser des Aktenstückes, hatte Combes die gleiche Maßregel schon im Oktober getroffen[2].

Auch die übrigen Kundgebungen französischer Bischöfe, welchen die französische Regierung in der Form der Gehaltssperre das Siegel ihres allerhöchsten Mißfallens und Unwillens aufdrückte, betrafen direkt oder indirekt die antiklerikale Ordenspolitik der letzteren oder doch Maßnahmen, welche mit dieser Ordenspolitik im engsten Zusammenhang standen.

Der in Frankreich hochangesehene Kardinal von Autun, Msgr Perraud, Mitglied der französischen Akademie, war im Laufe seiner Festrede zur Jahrhundertfeier der Geburt des Bischofs Dupanloup am 12. Oktober 1902 auch auf Äußerungen Dupanloups über die Gefahren zu

[1] Vgl. L'Univers, 5 déc. 1902. [2] Vgl. ebd. 24 oct. 1902.

sprechen gekommen, welche Frankreich in Zukunft bedrohten, wenn eine im Dienste der Loge stehende antichristliche Demokratie zur Herrschaft gelangen sollte. Die betreffende Stelle aus der Rede, welche Msgr Perraud in der Kathedrale zu Orleans hielt, lautete:

„Msgr Dupanloup bemerkte: ‚Wenn die Demokratie, welche vielleicht morgen die Herrin sein wird, antichristlich, religionsfeindlich, atheistisch ist, wird sie eine entsetzliche Gesellschaft schaffen.' — Wer wagte es angesichts der Vorgänge, die sich rings um uns abspielen, ihn der Übertreibung zu zeihen? Hat er nicht ebenfalls unsere gegenwärtige Lage, wenn ich mich so ausdrücken darf, abphotographiert, als er sagte: ‚Die Logen sind große Wahlklubs. Dort werden im verborgenen die Formeln ausgearbeitet, die im günstigen Augenblick in der Öffentlichkeit auftauchen, in die politischen Programme und, wenn die Adepten der Loge am Ruder sind, in die Gesetzgebung übergehen'? — 1867 signalisierte der Bischof von Orleans in einem Briefe an Augustin Cochin, diesen wackern Mann, der ihm als Freund und häufig als Mitarbeiter zur Seite stand, mit oberhirtlicher und patriotischer Betrübnis die unheilvolle Wirksamkeit des ministère de dépravation des esprits, wie er es nannte. Welcher Schmerz für uns ist's, nachdem seit diesem Ausspruch 30 Jahre verflossen sind, feststellen zu müssen, daß dieses ministère de dépravation immer noch rings um uns am Werke ist und ohne Rast und Ruhe an der ‚Entchristlichung' unseres Landes arbeitet, indem es bemüht ist, alle seine Attentate gegen die christlichen Gewissen mit dem schönen Namen ‚Freiheit' zu maskieren: Quasi velamen habentes malitiae libertatem." [1]

Wie der Leser sieht, ist hier mit dem Ausdruck ministère de dépravation die unheilvolle Tätigkeit der Loge oder der Freimaurerei und ihres Anhanges gemeint. Combes bezog indes auf Grund hetzerischer Berichte in Parteiblättern den Ausdruck sofort auf sich und sein Ministerium. In diesem Sinne brachte er die Angelegenheit am 21. Oktober 1902 im Ministerrat zur Sprache. Im Einverständnis mit letzterem forderte er darauf den Kardinal in einem höchst unziemlichen Schreiben sofort kategorisch auf, sich zu der „für die Regierung beleidigenden Äußerung, welche er sich auf der Kanzel erlaubt habe, zu erklären bzw. dieselbe zu desavouieren" [2]. Msgr Perraud antwortete auf diese ungezogene Anrempelung hin einfach, daß er seine Rede im Wortlaut ohne jede Änderung der

---

[1] So lautete die Stelle gemäß dem vom Verleger der später im Druck erschienenen Rede dem Gaulois zum voraus mitgeteilten Texte. Vgl. Vérité franç., 28 oct. 1902 und Le Card. Perraud, Discours prononcé dans la cathédrale de St-Croix d'Orléans le 12 oct. 1902, à l'occasion du 1er centenaire de la naissance de Msgr Dupanloup, Orléans 1902, M. Marron, 17 rue Jeanne d'Arc, 24 f.

[2] L'Univers, 22 oct. 1902. La Vérité franç., 30 oct. 1902.

Öffentlichkeit übergeben werde[1]. Darauf ging ihm eine vom 29. Oktober 1902 datierte Mitteilung Combes' zu, daß von diesem Tage an keine Zahlung aus Staatsgeldern mehr an ihn erfolgen werde[2]. Gewisse Blätter wußten zu melden, daß Combes neben der bereits mitgeteilten Stelle noch folgende Worte des Kardinals für anstößig befand:

„Was diejenigen betrifft, die ‚sich an fremden Rechten vergreifen‘ — was gemäß dem Verfasser der Geschichte der Gironde ‚reine Tyrannei‘ ist —, so ist es nicht notwendig, erst zu zeigen, wo sich dieselben befinden. Ihre jüngsten Heldentaten bezeichnen sie hinlänglich der Aufmerksamkeit oder, besser gesagt, dem Unwillen der Freunde der Freiheit.“[3]

Die Maßregelung des Kardinals Perraud kennzeichnet aufs trefflichste die bis zur vollendeten Lächerlichkeit und Abgeschmacktheit kleinliche und engherzige Tyrannei der gegenwärtig Frankreichs Geschicke lenkenden jakobinischen Machthaber.

Da der Staatsrat und die Regierung es für „konkordatswidrig“ befunden hatten, daß die Bischöfe sich in Sachen der verfolgten Orden an die Abgeordneten und Senatoren wandten und so „außerhalb ihrer Diözesen“ bischöfliche Amtstätigkeit ausübten, richteten sie die weiteren Kundgebungen, welche ihre ihnen vom Papst Leo XIII. eingeschärfte Hirtenpflicht zu erheischen schien, an die Gläubigen ihrer Diözesen. Die schärfste — oder richtiger am meisten beanstandete — bischöfliche Kundgebung dieser Art war der Fastenhirtenbrief des Bischofs von Périgueux und Sarlat, Msgr Delamaire[4]. In diesem Hirtenbrief bemühte sich Msgr Delamaire, ganz im Sinne der Weisungen des Papstes, die Gläubigen seiner Diözese über die Haltlosigkeit der von französischen Kirchenfeinden gegen die Ordensgenossenschaften systematisch verbreiteten Verleumdungen und über die wahren Ziele, welche die Kirchenfeinde damit

---

[1] Vgl. La Vérité franç., 30 oct. 1902. Die Rede selbst erschien in Orleans bei Herluison, 17 rue Jeanne d'Arc.

[2] Vgl. La Vérité franç., 4 nov. 1902.

[3] Perraud a. a. O. 17; vgl. L'Univers, 1er nov. 1902.

[4] Msgr Delamaire, Lettre pastorale sur les épreuves de l'Eglise dans les temps présents et réponse à M. Combes, prés. du conseil, au sujet de la suppression de traitement de l'évêque de Périgueux. Périgueux, Imprimerie Cassard jeune, et Paris, Libraire Vic et Amat, 11 rue Cassette, 1903. Der die Ordensfrage betreffende Abschnitt ist auch vollständig mitgeteilt in La Vérité franç., 5, 7 et 8 mars 1903. Zu den hier veröffentlichten Aktenstücken trat später noch das vom 15. April 1903 datierte Dankschreiben des Bischofs an die Subskribenten, welche ihm sofort seinen gesperrten Gehalt ersetzt hatten; vgl. La Vérité franç., 17 avril 1903.

verfolgten, aufzuklären. Dabei vermied er mit peinlichster Sorgfalt alles, was als Kritik des Vereinsgesetzes oder der Handlungen der Regierung hätte gedeutet werden können. Da aber diese Verleumdungen bei den Beratungen über das Vereinsgesetz und über die Ordensgenossenschaften tatsächlich eine große Rolle gespielt hatten und noch immer spielen, und da die Regierung und die Parlamentsmehrheit gesonnen sind, auch zur Rechtfertigung ihrer weiteren Maßnahmen gegen die Ordensgenossenschaften diese Verleumdungen, der offenkundigen Wahrheit zum Trotz, hartnäckig aufrechtzuerhalten, so fühlten sich Combes und Genossen durch den Hirtenbrief beschimpft und herausgefordert.

Schon unter dem 7. März 1903 — nur einige Tage, nachdem die kirchenfeindliche Presse unter offenbarer Entstellung des Tatbestandes sich des Gegenstandes bemächtigt hatte — zeigte Combes Msgr Delamaire an, daß infolge des Hirtenbriefes die Gehaltssperre über ihn verhängt sei. Das höchst befremdliche Schreiben Combes' lautet wörtlich:

Brief des Ministerpräsidenten an den Bischof von Périgueux.

„Paris, am 7. März 1903.

Herr Bischof!

Die Aufmerksamkeit der Regierung wurde auf den Hirtenbrief gelenkt, den Sie unter der Überschrift Les Épreuves de l'Église anläßlich der Fastenzeit veröffentlicht und dessen Lesung in allen Kirchen der Diözese Sie angeordnet haben. Nach Kenntnisnahme dieses Schriftstückes erachtete der Ministerrat, daß dasselbe sowohl nach Inhalt als nach Form eine wahre Provokation darstellt und in keiner Weise dem konkordatsgemäßen Amtsbereich entspricht, mit Rücksicht auf welchen der Staat die Verpflichtung übernommen hat, den Bischöfen einen Gehalt zuzusichern. Ich habe demgemäß die Ehre, Sie zu benachrichtigen, daß ich Auftrag gegeben habe, von heute ab jede Auszahlung von Geldern aus dem Staatsschatz zu Ihren Gunsten einzustellen. Genehmigen Sie, Herr Bischof, die Versicherung meiner Hochachtung.

Der Ministerpräsident, Minister des Innern und der Kulte.

E. Combes[1].“

Die Hinfälligkeit der hier für die Maßregelung gegebenen Begründung liegt auf der Hand. Selbst die engherzigste Auslegung des Konkordats kann einem Bischof als berufenem Vertreter der Kirche das Recht nicht streitig machen, ungerechte Angriffe auf die Kirche und kirchliche Institute abzuwehren und die Gläubigen über die Ungerechtigkeit derselben aufzuklären. Als besonders anstößig scheint, soviel man aus der hier in

[1] Msgr Delamaire, Lettre pastorale etc. 40.

erster Linie in Betracht kommenden Auslassung des Temps[1] entnehmen kann, der Ausdruck le ridicule et odieux fétiche du „laïcisme" im Hirtenbrief[2] empfunden worden zu sein. Aber auch dieser Ausdruck kann im Zusammenhang zu keiner gerechtfertigten Beanstandung Anlaß geben. In demselben wird treffend der Humbug und Schwindel gekennzeichnet, welchen die heutigen Kirchenfeinde mit dem vieldeutigen Schlagwort „Laizismus" zur heuchlerischen Vertuschung ihrer wahren, wesentlich atheistischen und religionsfeindlichen Bestrebungen systematisch betreiben. Und wenn der Kammerkommissionspräsident F. Buisson ungestraft, ja unter dem Beifall der Regierung die in Frankreich feierlich anerkannte katholische Religion als „Fetischismus" bezeichnen durfte, der um jeden Preis „ausgerottet werden muß"[3], so kann man es einem Bischof nicht verübeln, wenn er den von Buisson, Combes und Genossen mit den Worten laïque, laïcisme, laïcité getriebenen groben Unfug in der bezeichneten, durchaus gerechtfertigten Weise geißelte.

Buisson, Rabier, Combes und Genossen schützen allerdings vor, daß der Ausdruck „Fetischismus" in ihrem Munde, bzw. ihre Angriffe gegen den Klerikalismus überhaupt, nicht der katholischen „Religion" gelten, sondern nur der Karikierung und mißbräuchlichen politischen und finanziellen Ausbeutung derselben durch die Lehr- und Predigtorden und durch den Weltklerus. Ihre Darlegungen und Bestrebungen lassen aber nicht den mindesten Zweifel daran übrig, daß sie mit ihren beschimpfenden Ausdrücken, Redewendungen und Angriffen tatsächlich völlig berechtigte und darunter selbst wesentliche, im christlichen Glauben begründete und von der hierzu einzig und allein, auch ohne den Beirat Buissons, Combes' und sonstiger Atheisten, kompetenten kirchlichen Behörde feierlich gutgeheißene und empfohlene Äußerungen und Übungen der katholischen Religion zu treffen beabsichtigen, und daß sie sich dieses wahren, durch und durch heuchlerischen Charakters ihrer Angriffe und Versicherungen auch voll und ganz bewußt sind.

Sehr zahlreiche und größtenteils auch entschiedene Kundgebungen der französischen Bischöfe, zumeist in Form von Briefen an Combes,

[1] Vgl. La Vérité franç., 5 mars 1903.

[2] Msgr Delamaire, Lettre pastorale etc. 23.

[3] Vgl. Le rapport Rabier, La République et les congrégations, Paris 1903, 122 186, und die Kammerrede Plichons vom 24. März 1903: Journal Officiel 1289.

riefen die Rundschreiben des letzteren an die Bischöfe vom 9. und 11. April hervor.

Im ersten dieser Rundschreiben forderte Combes auf Grund des Art. 44 der Organischen Artikel und des Dekrets vom 22. Dezember 1812 kategorisch auf: „in den Kultlokalen, welche kein (förmliches) Ermächtigungsdekret vorweisen können, sofort die Einstellung aller religiösen Verrichtungen zu veranlassen". Er fügte die Drohung bei: „Dem Gesetze muß vor allem gehorcht werden, und die volle Verantwortlichkeit für die Maßregeln, welche die Regierung" widrigenfalls „ergreifen müßte, würde ausschließlich Ihnen zur Last fallen."

Im zweiten Rundschreiben schärfte Combes den Bischöfen ein, sie hätten dafür zu sorgen, daß „Mitglieder nicht genehmigter Ordensgenossenschaften und Weltgeistliche, welche unter der Bezeichnung Diözesan-Missionäre gemeinschaftlich zusammenlebten", vom Predigtamte gänzlich ausgeschlossen würden. Bezüglich ersterer bemerkte er, daß deren Verwendung auf der Kanzel nicht nur gegen die konkordatsgemäße Organisation des Pfarrdienstes, sondern nach Promulgierung des Vereinsgesetzes und der Abweisung der Genehmigungsgesuche der Predigtorden auch gegen dieses Gesetz verstoße. Als erste der gesetzlichen Bedingungen für die Säkularisation von Ordensleuten bezeichnete er die „vorherige gänzliche und vollständige Auflösung der Ordensgenossenschaft", der sie angehörten, „auch außerhalb Frankreichs" (!). Für jede Zuwiderhandlung, schloß Combes, würde zunächst der Pfarrer verantwortlich gemacht, dem die Kultpolizei in seiner Kirche obliegt, und im Wiederholungsfall würde selbst „die Existenz des betreffenden Kultorts in Frage gestellt sein". [1]

Auch diese Rundschreiben müssen, da sie die im Konkordat gewährleistete Freiheit des katholischen Kults verletzen und Eingriffe in wesentlich geistliche Rechte der kirchlichen Gewalt enthalten, als konkordatswidrig bezeichnet werden. Durch das Rundschreiben bezüglich der Kapellen sollten vor allem die Kapellen der Ordensgenossenschaften getroffen werden. Tatsächlich war dasselbe aber so allgemein gehalten, daß auf Grund desselben auch zahlreiche andere vielfach lange vor 1789 und teilweise sogar seit 1200 [2] im Gebrauch befindliche Kirchen und Kapellen und die meisten Kapellen gemeinnütziger und selbst öffentlicher und staatlicher Anstalten, wie Lyzeen,

[1] L'Univers und La Vérité franç., Ostersonntagsnummer, 12. April 1903.

[2] Vgl. die Kammerrede Gayrauds vom 19. Mai 1903: Journal Officiel 1668.

Spitäler, Waisenhäuser, Asyle usw., und sogar die Kapellen des Senats im Palais Luxembourg und des Präsidenten der Republik im Elysée sofort ohne weiteres hätten geschlossen werden müssen. — Die Ungesetzlichkeit und Exorbitanz des zweiten Rundschreibens ist nicht minder offenkundig. Denn es gibt kein französisches Gesetz, kraft dessen Combes selbst den nichtsäkularisierten Mitgliedern nicht genehmigter Ordensgenossenschaften die Kanzel zu untersagen befugt wäre; das Vereinsgesetz vom 1. Juli 1901 verbietet denselben in Art. 14 wohl den Unterricht an Lehranstalten, aber nicht das Predigen. Die von Combes aufgestellte erste Bedingung für die Säkularisation, die vorherige Auflösung des betreffenden Ordens auf der ganzen Welt, ist nicht nur völlig willkürlich, sondern geradezu unsinnig. Die unter Drohungen an die Bischöfe gestellte Zumutung, sich im Widerstreite mit ihren kirchlichen Pflichten zu Helfern und Werkzeugen Combes' bei Ausführung dieser ungesetzlichen Rundschreiben herzugeben, stellte eine Herausforderung und Beschimpfung des bischöflichen Standes dar, welche sie im Interesse ihrer Standesehre nicht mehr schweigend hinnehmen durften.

Die meisten französischen Bischöfe erklärten demgemäß Combes nach dem Vorgange der Kardinalerzbischöfe von Paris, Reims, Lyon und Rennes, daß Ehre und Pflicht es ihnen verböten, bei den in den Rundschreiben angeordneten kulturkämpferischen Maßnahmen irgendwelche Beihilfe zu leisten. Mit besonders großer Entschiedenheit wiesen die Bischöfe Turinaz von Nancy[1] und Touchet von Orleans[2] die insolenten Forderungen Combes' zurück. Über ersteren verhängte Combes wieder die Gehaltssperre. Gegen Msgr Touchet war diese Maßregel schon früher in Anwendung gekommen. Das unziemliche Schreiben, in welchem Combes Msgr Turinaz seine Maßregelung mitteilte, erfuhr seitens des letzteren abermals eine scharfe Zurückweisung[3]. Da um die gleiche Zeit auch die großenteils gewaltsame Auflösung zahlreicher Anstalten weiblicher und namentlich der im März 1903 durch die Kammer dem Untergang geweihten 54 Männer-Kongregationen erfolgte, fielen nun auch die zahlreichen hierauf bezüglichen bischöflichen Kundgebungen schärfer aus[4].

---

[1] La Vérité franç., 15 et 21 avril 1903.

[2] Ebd. 13 et 16 avril 1903.

[3] Ebd. 25 avril 1903.

[4] Vgl. die lange Reihe der bezüglichen bischöflichen Kundgebungen in L'Univers und La Vérité franç., 5 avril bis 24 mai 1903.

Die freimaurerischen Hetzblätter verfehlten natürlich nicht, auch aus diesen Kundgebungen wieder Kapital zu schlagen.

„Noch nie“, rief die Lanterne aus, „fand eine Rebellion der Bischöfe statt, die der heutigen vergleichbar wäre.“ [1] — „Die Bischöfe“, erklärte der Voltaire, „machen mit den rebellischen Mönchen gemeinsame Sache.“ „Die Republik wird den ihr hingeworfenen Fehdehandschuh aufnehmen und die Bischöfe zermalmen.“ — „Wann“, fügte der Radical bei, „wird das Konkordat endlich einmal aufhören?“ — „Die Bischöfe“ [2], spricht die Action, „schwingen ihre Krummstäbe und scheinen damit die verfolgungssüchtige Regierung bedrohen zu wollen.“ „Combes möge sich erinnern, daß das Gesetz für ähnliche Fälle einige zwei bis fünf Jahre Gefängnis vorsieht.“ [3] — „Soll denn“, so polterte wieder die Lanterne, „das gemeine, für alle Welt geltende Gesetz vor der lächerlichen Majestät einer violetten Soutane Halt machen?“ „Soll einzig und allein der Mann der Kirche sich schmeicheln können, daß er den Gesetzen ungestraft trotzen dürfe, und sollen die öffentlichen Gewalten sich den Anschein geben, daß sie vor einem Bischof zittern?“ [4] „Die Republik wird erst durch die völlige Niederwerfung der Kirche siegreich“; „man muß mit der klerikalen Frage aufräumen, das ist der Schlüssel zur Lösung aller andern Fragen.“ „Die Männerorden sind seit gestern aufgelöst, die weiblichen werden es morgen sein. Das ist aber nur ein erster Besenstrich [zur Säuberung der Republik]; legen wir den Besen nicht aus der Hand, sondern wenden wir ihn nun gegen die Kirche.“ [5]

Zu bemerken ist schließlich noch, daß auch die zahlreichen Gehaltssperren, welche Combes über Bischöfe und Geistliche niedern Ranges aus den geringfügigsten Anlässen und nicht selten sogar ohne jeden Anlaß verhängte und verhängen ließ, konkordatswidrige und ungesetzliche Chikanierungen und Beraubungen der Geistlichkeit darstellen. Denn der Gehalt der Geistlichen in Frankreich stellt als geringe Entschädigung für die zur Zeit der französischen Revolution eingezogenen Kirchengüter gemäß der Gesetzgebung der Revolution selbst eine finanzielle Verpflichtung dar, die den Charakter einer „Nationalschuld“ hat und daher unter allen Umständen zu erfüllen ist [6]. Dieser Charakter des Kultusbudgets für katholische Kultzwecke wurde auch im Konkordat anerkannt und vertragsmäßig festgestellt. Die Ungesetzlichkeit der gedachten Gehaltssperren selbst vom Standpunkt speziell der französischen staatlichen Gesetzgebung erhellt daraus, daß es kein einziges Gesetz gibt,

---

[1] La Vérité franç., 23 avril 1903.

[2] L'Univers, 15 avril 1903. [3] Ebd. 15 avril 1903.

[4] Ebd. 22 avril 1903. [5] Ebd. 7 mai 1903.

[6] Vgl. die Dekrete vom 2. November 1789, 20.—30. April und 24. Juli 1790 usw.; vgl. auch O. Larcher, Le droit français III 309 f.

welches die Regierung zu diesen Gehaltssperren berechtigte[1]. Die Willkürlichkeit bei Verhängung der Gehaltssperren über Geistliche wird unter anderem durch folgende durchaus nicht vereinzelte Fälle grell beleuchtet:

Als der antiministerielle Kandidat für die Abgeordnetenkammer de Castellane eben sich anschickte, in St Mary-le Cros (Cantal) eine Wahlrede zu halten, ertönte anläßlich einer Beerdigung gerade Glockengeläute von der Pfarrkirche. Der Präfekt nahm ohne weiteres an, daß der Pfarrer, Abbé Gasselin, die Glocken zu Gunsten des antiministeriellen Kandidaten habe läuten lassen, und verhängte über ihn sofort die Gehaltssperre[2]. Unter dem Vorwand, er habe auf bretonisch gepredigt, wurde ferner einem Pfarrer der Gehalt gesperrt, welcher schon seit Jahren sich Sonntags bei Predigt und Katechese ausschließlich der französischen Sprache bedient hatte. Vom Bürgermeister und Generalrat des Bezirks darüber zur Rede gestellt, erklärte der Subpräfekt von Brest: „Nous avons frappé dans le tas, wir haben aufs Geratewohl darauf losgeschlagen."[3]

Trotzdem aber in den vorstehend geschilderten und vielen andern Konfliktsfällen es immer wieder die französische Regierung bzw. deren händelsüchtiges Oberhaupt Combes waren, welche durch offenbar konkordatswidrige Maßnahmen die Kirche und ihre Vertreter: Papst, Bischöfe und Geistliche, provozierten und in ungerechter und ungesetzlicher Weise in ihren Rechten schädigten, nahm Combes dennoch keinen Anstand, wiederholt und feierlichst vor aller Welt zu beteuern:

„Es ist in der Tat für alle Welt offenbar, daß der katholische Klerus, besonders seit einiger Zeit, wie zum Vergnügen Zwischenfälle häuft, welche zeigen, wie wenig er sich aus dem Konkordate macht (erneuter Beifall!) Wir wissen wohl, daß die Geistlichen aller Religionen schon von Natur aus zu Übergriffen geneigt sind. [Noch viel mehr die weltlichen Machthaber, wie gerade das Beispiel Combes' selbst drastisch bekundet.] Diese Tatsache ist in verschiedenen Ländern und unter verschiedenen Regierungssystemen zu Tage getreten: in Deutschland wie in Frankreich, in England wie in Spanien, kurz überall, wo es einen regelrecht organisierten Klerus gibt; nirgendwo aber, meines Erachtens, so oft und

---

[1] Aus der Kammerrede des Rechtsgelehrten Groussau vom 20. Mai 1903: Journal Officiel 1690; vgl. auch Msgr Touchet, La suppresion des traitements ecclésiastiques. Orléans 1903. M. Marron (zu beziehen durch Lethielleux in Paris).

[2] L'Univers, 21 juin 1902.

[3] Festgestellt von Abbé Gayraud in seiner Kammerrede vom 10. Mai 1903: Journal Officiel 1669.

mit solcher Schärfe und Anmaßung wie unter unserem republikanischen Regierungssystem (Oho-rufe r.). Einen noch bedenklicheren Charakter erhält diese Tatsache, wenn man sie nach Maßgabe des Konkordats, dieses zweiseitigen Vertrags, beurteilt. Gemäß dem Buchstaben und noch mehr dem Geiste dieses Vertrages muß sich die durch den Weltklerus: Bischöfe, Pfarrer, Pfarrverweser und Aushilfsgeistliche, vertretene Kirche ausschließlich auf die Ausübung des Kults beschränken. Ihre einzig und allein für diese geistliche Mission eingesetzten Beamten sind verpflichtet, sich in ihrer individuellen und gemeinsamen Tätigkeit innerhalb der Grenzen dieses Gebietes zu halten. Jede Einmischung in andere Gebiete, in das bürgerliche und politische, ist ihnen ausdrücklich untersagt. Es ist nun meine Pflicht, festzustellen, obgleich ich diese Feststellung nur mit Bedauern vornehme, daß dieser Vertrag in einer ganzen Reihe von Punkten tagtäglich verletzt wird, und zwar stets nur von der Kirche und niemals vom Staate (Sehr gut! Sehr gut! l.; Oho-rufe r.). Ich warte darauf, daß man mir auch nur einen einzigen Fall namhaft mache, in welchem der Staat diesen Vertrag verletzt hätte.“ [1]

„Der Staat und die Kirche haben einen Gegenseitigkeitsvertrag abgeschlossen. Der Staat, welcher, wie ich kühn behaupte, seinen Vertragsverpflichtungen nie [!] untreu geworden ist, hat das Recht, zu fordern, daß die Kirche die gleiche Vertragstreue bekunde.“ [2]

Mit diesen Erklärungen, welche an Unverfrorenheit und Heuchelei ihresgleichen suchen, hat Combes der in vorstehenden Artikeln nach Maßgabe seiner eigenen Äußerungen und Taten entworfenen Charakteristik seiner Person und seiner Kirchenpolitik selbst die Krone aufgesetzt.

---

[1] Rede Combes' im Senat vom 21. März 1903: Journal Officiel, Sénat 499.

[2] Rede Combes' in der Kammer vom 20. Mai 1903: Journal Officiel, Chambre 1703.

H. Gruber S. J.

Rezensionen.

Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht. Geschichtlich dargestellt von **Albert Maria Stiegler**. Erster Band. 8° (376) Mainz 1901, Kirchheim. M 7.—

Das Dispensationswesen bildet einen bedeutenden Teil der kirchlichen Verwaltung. Eine Geschichte desselben zu schreiben ist keine leichte Aufgabe, dafür aber eine dankbare Arbeit, wie schon die günstige Aufnahme zeigt, welche Stieglers Buch überall gefunden hat. Auch dem Verfasser hat die Beschäftigung mit der Geschichte der Dispensation wohl selbst die Anregung gegeben, seine Studien, welche im Archiv für katholisches Kirchenrecht veröffentlicht wurden, zu einem umfassenden Werke auszugestalten. Der erste Band behandelt die geschichtliche Entwicklung bis zum Dekret Gratians. Der zweite Band soll diese Untersuchung bis zur Jetztzeit fortführen. Die Geschichte der Dispensation im protestantischen Recht und das Dispensationswesen in den Ländern der griechisch-orthodoxen Kirche werden einem dritten Bande vorbehalten.

Nach einer dreifachen Rücksicht wird der Gegenstand untersucht. Zunächst richtet sich die Aufmerksamkeit auf die Dispensation nach ihrem Begriffe, soweit derselbe aus Einzelentscheidungen und der fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntnis sich entwickelt hat. Dann wird das Dispensationswesen, seine Anwendung, Häufigkeit, seine Gegenstände, und endlich das Dispensationsrecht behandelt durch Beantwortung der Frage, wie die Dispensation vermittelt wird, wem die Gewalt zur Erteilung derselben zukommt. Die erwähnten drei Gesichtspunkte werden jedoch nicht getrennt nebeneinander auf die Prüfung der kirchlichen Rechtsentwicklung angewendet, sondern kommen auf den einzelnen Stufen der Entwicklung bald für sich bald gemeinsam zum Vorschein.

Die eingehende Untersuchung Stieglers führt an mehr als einer Stelle zu neuen Ergebnissen, wodurch bisher angenommene Ansichten wesentlich berichtigt werden.

Im einzelnen sei hervorgehoben die Übersicht über die Bedeutung von Dispensation in profanem und christlichem Sprachgebrauch (S. 1 ff). Eine Reihe von Dispensationen werden bereits bei den Kirchenvätern nachgewiesen. Das ist bemerkenswert gegen die Annahme, als sei das Kirchenrecht vom jüdischen Recht abhängig gewesen (S. 14 ff). Unter den Lateinern ist der hl. Augustinus der erste, welcher eine Theorie der Dispensation aufstellt. Von dem Grundsatz geleitet, daß

jene Stücke der kirchlichen Übung, welche ohne Widerspruch gegen Glauben und Sittlichkeit fehlen können, eine verschiedene Behandlung zulassen, schreibt er der Kirche vermöge der von Christus erhaltenen Schlüsselgewalt die Befugnis zu, anstatt das strenge Recht anzuwenden, Gnade und Milde walten zu lassen (S. 22). Dispensationen wurden auch in früherer Zeit für eine noch vorzunehmende, dem bestehenden Recht entgegenstehende Handlung gegeben. Diese Ansicht wird infolge der eingehenden Untersuchung Stieglers fürderhin die allgemeine werden. Bislang wurde nämlich die besagte Art von Dispensen erst der Zeit vom 11. Jahrhundert an zugeschrieben. Für die früheren Jahrhunderte habe die Nachsicht lediglich darin bestanden, eine schon geschehene, gesetzwidrige Handlung zu dulden oder ihr rechtliche Anerkennung zu verleihen (S. 40 ff). Solange überhaupt Dispensen gegeben werden, treffen wir auch päpstliche Dispensen. Das Recht der Erteilung derselben in allen Disziplinargesetzen und für alle Teile der Kirche steht dem Papste auf Grund des Primates zu. Der Papst ist der höchste Verwalter im Gottesreich. Die Ausübung dieses Rechtes hat sich dahin entwickelt, daß ein großer Teil der Dispensbefugnisse, welche früher den Synoden oder Bischöfen eigen waren, später dem Papste ausschließlich zukamen. Die Änderung der Disziplin wurde durch die zentralistischen Bestrebungen des Heiligen Stuhles und diese hinwiederum sind hervorgerufen durch das Bedürfnis einer allgemeinen Disziplin neben der Einheit im Glauben (S. 85 ff 94). Da die Stellung der Päpste zum Dispenswesen in den folgenden Abschnitten immer berücksichtigt werden muß, wäre im nächsten Bande ein Überblick über das Verhalten der Päpste zu demselben wohl erwünscht. In den vielen Einzelerscheinungen ist die Antwort auf die Frage angedeutet, ob die Päpste das Dispenswesen zu der Entwicklung, die es in der Tat genommen hat, hingeführt haben oder ob schon in den Verhältnissen diese Richtung gegeben war.

Die mitgeteilten Stellen des Werkes lassen bereits die reiche Fülle des Inhaltes und die allseitige Behandlung des Gegenstandes erkennen. Eine Seite des heute geltenden Kirchenrechts findet in Stieglers Arbeit eine tiefere Erklärung, und wir können nur wünschen, die Untersuchung möge in den folgenden Bänden einen glücklichen Abschluß erhalten.

Jos. Laurentius S. J.

Zur Kenntniß und Würdigung der mittelalterlichen Altäre Deutschlands. Ein Beitrag zur Geschichte der vaterländischen Kunst. Begonnen durch **E. F. A. Münzenberger**, fortgesetzt durch **St. Beissel** S. J. Liefg 9—17, mit je 10 photographischen Tafeln. gr. Fol. Frankfurt a. M. 1895—1903, Kreuer. Pro Lieferung *M* 6.—

Allgemach geht seinem Ende ein Werk entgegen, welches in gleicher Weise für das Studium des mittelalterlichen Altarbaues wie für die praktische Pflege der christlichen Kunst von hervorragendster Bedeutung ist. Ich meine die von dem Frankfurter Stadtpfarrer Münzenberger seiner Zeit begonnene Arbeit über die mittelalterlichen Altäre Deutschlands. Der Verfasser starb, als er den ersten Band vollendet hatte. Lange schien es, als sollte das Werk ein Torso bleiben. Seine Fortsetzung konnte erst erfolgen, als sich P. Beissel im Interesse der Sache zur Weiterführung des keineswegs leichten und angenehmen Unternehmens bereit finden ließ.

Die Wiederaufnahme des Werkes hatte im Jahre 1895 statt. Leider erschienen die bis jetzt der Öffentlichkeit übergebenen neun Lieferungen des zweiten Bandes in allzu großen Zwischenräumen, freilich nicht durch die Schuld des Verfassers, sondern lediglich durch die Säumigkeit des Verlegers. Es ist das sehr zu bedauern, da das Interesse an der so wichtigen Arbeit beim Publikum durch die Verzögerung naturgemäß nachlassen mußte.

Auffällig ist, daß das Münzenberger=Beisselsche Altarwerk gerade bei denjenigen, für die es doch außer den Kunsthistorikern und Freunden mittelalterlicher Kunst vor allem bestimmt war, den ausübenden Künstlern, verhältnismäßig nur wenig bekannt ist. Und doch läßt sich nur auf Grund eines eingehenden Studiums der alten Meisterwerke ein wahrhaft guter, schöner und stilgerechter Altaraufsatz herstellen. Eben liegen eine Anzahl von Entwürfen für einen gotischen Altar vor mir. Alle verraten einen talentvollen Meister. Was aber allen von Anfang bis zu Ende abgeht, ist jene verständnisvolle Behandlung des Aufbaues, der Detailformen, des Rahmens zu seinem Verhältnis zum Bildwerk, des Bildwerkes usw., welche sich bloß aus einem durchgreifenden und hingabevollen Studium der noch vorhandenen mittelalterlichen Altarbauten gewinnen läßt.

Es überrascht, aus dem Münzenberger=Beisselschen Altarwerk zu ersehen, welche Menge von Altaraufsätzen sich aus dem Mittelalter in die Gegenwart hineingerettet haben. Es findet sich darunter gewiß manches Handwerksmäßige, das nur für den Kunsthistoriker und den Freund der mittelalterlichen Ikonographie von Belang ist. Doch gibt es unter ihnen nicht minder zahlreiche großartig gedachte und vorzüglich ausgeführte Meisterwerke. Es ist also unzweifelhaft genug zum Lernen vorhanden, wo der Vorbilder so viele sind. Es ist nicht nötig, alles und jedes zu studieren, was die alten Meister an Altären geschaffen haben. Aber an den Hauptwerken der verschiedenen Zeiten, Schulen und Landstrichen darf ungestraft kein Künstler, der neue Altäre bauen will, vorübergehen, ohne sie sorgfältigst zu studieren, in ihren Geist einzudringen, und die Sprache, die aus ihnen redet, sich zu eigen zu machen. Andernfalls wird er sicher die nicht geringe Zahl der stil= und geistlosen Zwitterdinge, an denen unsere Kirchen ohnehin reich genug sind, um ein weiteres Exemplar vermehren und statt eines lebensvollen, harmonischen Ganzen ein unverstandenes Durcheinander mißverstandener Formen zusammenfügen und, wie es so häufig der Fall ist, über einer blendend wirkenden Umrahmung und einer Anhäufung architektonischen Details die Hauptsache, das Bildwerk, gar stiefmütterlich als Nebensache behandeln. Man durchblättere nur einmal die zahlreichen Tafeln in der Arbeit Münzenberger=Beissels. Es ist auffällig, wie schlicht die alten Künstler durchweg die Umrahmung im Verhältnis zu den Skulpturen und Gemälden hielten, die aufzunehmen sie bestimmt war. Selbst wo sie den Aufbau in reichster Fülle sich entfalten ließen, haben sie ihn nie das Bildwerk beherrschen lassen.

Münzenberger hatte im ersten Bande des Altarwerkes die Altäre des ausgehenden Mittelalters nach den einzelnen Landesteilen, worin sie sich finden, behandelt. Systematischer wäre es gewesen, dieselben nach Schulen oder nach ihrer Anlage und ihren sonstigen Eigentümlichkeiten zu scheiden. Allein beides

bot in einer bis dahin kaum bearbeiteten Materie so viel Schwierigkeiten, daß Münzenberger sich zu einer solchen systematischen Behandlung der Altäre nicht entschließen konnte. Natürlich mußte dann auch in der Fortsetzung des Werkes die im ersten Bande begonnene Ordnung beibehalten werden. Eine Ausnahme wurde nur gemacht bezüglich der flämischen Altäre aus Antwerpen und Brüssel, die durch ihre scharf ausgeprägte Eigenart klar ihren Ursprung und ihre Zusammengehörigkeit verraten. Es empfahl sich um so mehr, sie ohne Rücksicht auf den Fundort zu besprechen, als gerade sie allenthalben die weiteste Verbreitung erhielten und über ganz Deutschland, ja über dessen Grenzen hinaus, weithin zerstreut wurden. Nur der geringere Teil ist am Orte ihrer Entstehung geblieben.

Übrigens bietet das vorliegende Sammelwerk — denn ein solches ist das Werk Münzenbergers, genau betrachtet — wie die notwendige so auch die beste Vorarbeit für eine systematische Behandlung des mittelalterlichen Altarbaues in Deutschland. Es ist in ihm alles für eine solche wünschenswerte Material mit größtem Fleiße in einem Maße aufgespeichert, daß es sich vielleicht in einigen Punkten von untergeordneter Bedeutung, keinesfalls aber mehr in wesentlicher Beziehung erweitern läßt. Wer sich daher kunstgeschichtlich mit dem mittelalterlichen Altarbau befassen will, kann ebensowenig wie der Praktiker der Arbeit Münzenbergers und seines Fortsetzers P. Beissel entraten. Leider ist das Werk auch nach seiner kunstgeschichtlichen Bedeutung noch nicht bekannt genug. Es mutet sonderbar an, wenn ein hervorragender Kunststatistiker in einer im übrigen vorzüglichen Kunststatistik gelegentlich auf einen Aufsatz P. Beissels über die flämischen Altäre in den „Stimmen aus Maria-Laach“ hinweist, von dem ungleich bemerkenswerteren und eingehenderen Abschnitt aber, der von ihnen im zweiten Bande des Altarwerkes handelt, nichts zu wissen scheint.

Die Bedeutung der Münzenberger-Beisselschen Arbeit beschränkt sich jedoch nicht auf die Kenntnis und Würdigung des mittelalterlichen Altars als solchen; dieselbe bildet auch einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Skulptur und Tafelmalerei. Denn die spätmittelalterliche Plastik und Tafelmalerei gehen bekanntlich zu einem sehr großen Teile gerade in den Bildwerken der Altarschreine auf. Ein weiteres Gebiet, für welches das Werk von höchster Wichtigkeit ist und für dessen Durchforschung es das reichste Material liefert, ist die religiöse Ikonographie. Nirgends tritt dieselbe in der eigentümlichen Ausgestaltung und den festen Normen, die sie im späteren Mittelalter gewonnen, dem Forscher vollständiger entgegen als auf den gemalten und geschnitzten Darstellungen der Altäre, welche häufig zu ausführlichen Leben Christi, der Gottesmutter und der Heiligen ausgewirkt sind. Endlich ist das Altarwerk von nicht geringem Interesse für das Studium der Heiligenverehrung in Deutschland. Denn die Heiligen, die uns auf den Altären entgegentreten, waren es ja gerade, welche von dem gläubigen Volke vor allen verehrt wurden. Dabei sind die alten Schreine apologetisch insofern von Wichtigkeit, als bei aller Kindlichkeit und Urwüchsigkeit so mancher Darstellungen sich auf ihrem Bildwerk nirgends eine Spur von einer abergläubischen Verehrung der Heiligen entdecken läßt.

Im ersten Bande des vorliegenden Werkes wurden außer den Altären aus der Zeit vor ca 1475 die Schreine in Norddeutschland, welche seit etwa dem letzten Viertel des 15. Jahrhunderts entstanden, behandelt. Es kamen demgemäß zur Besprechung: die Altaraufsätze in Ost- und Westpreußen, Mecklenburg, Lübeck, Schlesien, Sachsen, Brandenburg, Hannover, Rheinland, Westfalen usw. Der zweite Band beginnt mit einer eingehenden Untersuchung der ebenso charakteristischen wie glänzenden flämischen Schreine aus dem ausgehenden 15. und der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Es folgen die Altaraufsätze in Bayern und Württemberg, in Baden und Elsaß-Lothringen, in der Schweiz und in Österreich. Baden, Elsaß-Lothringen und die Schweiz besitzen im ganzen nur noch wenige Altäre. Reich an alten Schreinen sind dagegen Bayern, Württemberg, und unter den österreichischen Landen namentlich Tirol und Vorarlberg.

Da die Arbeit sich naturgemäß nicht auf eine eingehende Würdigung aller noch vorhandenen alten Altäre einlassen konnte, sondern sich mit einer Besprechung derjenigen begnügen mußte, welche sich entweder durch Großartigkeit der Anlage auszeichnen oder sonst für die Kenntnis des mittelalterlichen Altarbaues und seiner Eigentümlichkeiten in den verschiedenen Landesteilen, für die Geschichte der Plastik und Malerei sowie für die ikonographische Behandlung des Bildwerks bemerkenswert sind, so folgt der Beschreibung der österreichischen Altäre eine möglichst vollständige Statistik der in Deutschland noch vorhandenen mittelalterlichen Altäre und Altarreste unter knapper Charakterisierung ihrer Anlage und ihres Bilderschmuckes. Sie war ohne Zweifel für den Verfasser der mühevollste und unangenehmste Teil der Arbeit, für den Kunstforscher hat sie dagegen fast noch größere Wichtigkeit als die vorausgegangene Schilderung einzelner Altarbauten. Das Ganze werden drei Register beschließen, die nicht nur demselben eine besondere Brauchbarkeit verleihen, sondern auch einen Fingerzeig geben sollen, nach welcher Richtung hin das Werk ausgenutzt werden kann und ausgenutzt zu werden verdient, ein Verzeichnis der Künstler, ein ikonographisches und ein Sachregister.

Jeder Lieferung sind je 10 Tafeln in Folio beigelegt, welche entweder ganze Altarbauten oder einzelne Altarskulpturen zur Wiedergabe bringen. Im ersten Bande waren es vornehmlich Schreine, die zur Abbildung kamen, im zweiten sind dagegen zu diesem Zwecke mit Recht in größerem Umfange Gruppen, Statuen und ornamentale Motive herangezogen worden, um auch für das Altardetail die nötigen Vorbilder zu liefern.

Das Werk ist für alle, die sich mit der vaterländischen Kunst des Mittelalters befassen wollen, seien sie nun ausübende Künstler, die in ihren Geist einzudringen gesonnen sind, seien sie Forscher, welche ihre Entwicklung nach den verschiedenen Richtungen hin zu verfolgen und klarzulegen suchen, gleich unentbehrlich. Es gibt keine Arbeit, welche so ausführlich, so vollständig, und wir dürfen auch hinzufügen, im ganzen so zuverlässig über die etwa 3000 in Deutschland noch vorhandenen mittelalterlichen Schreine unterrichtet; Schreine, die aus der Zeit stammen, da unser Vaterland noch eins im Glauben und die Kunst darin noch allenthalben von dem *einen* Glauben durchtränkt war, aus einer

Zeit, worin uns in Tausenden von Schöpfungen christlicher Meister immer wieder entgegentritt, was uns noch gar sehr fehlt und dessen wir doch so schlecht entraten können, eine wahrhaft populäre religiöse Kunst, eine religiöse Volkskunst.

Jos. Braun S. J.

Das Orientierungsvermögen der Insekten und Vögel. Von Professor Dr **M. Kaß.** 4° (98) Esch a. d. Alzette 1903, Origer. Im Selbstverlag des Verfassers. *M* 1.—

Der Verfasser hat zum Gegenstand seiner psychologischen Untersuchung ein sehr interessantes, aber auch sehr schwieriges und vielumstrittenes Thema gewählt: Was wissen wir über das Orientierungsvermögen der Insekten und der Vögel? Welche Sinne leiten diese Tiere beim Finden ihres Weges? Um diese Frage zu beantworten, hat er den einzig richtigen Weg eingeschlagen, den derartige philosophische Studien befolgen müssen, um zu einem reellen Ergebnisse zu gelangen. Er hat mit großer Sorgfalt die einschlägige fachwissenschaftliche Literatur studiert und aus ihr die wichtigsten Tatsachen und die auf dieselben gegründeten verschiedenen Theorien zusammengestellt; aus der kritischen Sichtung und Prüfung dieses Materials bildet er sich sodann sein Endurteil über das zu lösende psychologische Problem.

Die Einleitung der Schrift bildet eine Übersicht der verschiedenen Ansichten über Instinkt und Intelligenz. Er entscheidet sich hierbei für den Mittelweg zwischen den beiden modernen Extremen, der Vermenschlichung des Tierlebens einerseits und der automatischen Reflextheorie anderseits. Intelligenz im eigentlichen Sinne erkennt er bloß dem Menschen zu, den Tieren nicht. In dem umfangreichen Gebiete, das für die tierischen Seelentätigkeiten übrig bleibt, unterscheidet er Instinkthandlungen im engeren und im weiteren Sinne; außer den erblichen Instinkten schreibt er den Tieren nämlich mit Recht das Vermögen zu, durch sinnliche Erfahrung ihre instinktive Handlungsweise innerhalb bestimmter Grenzen zweckmäßig zu modifizieren und deshalb zu „lernen“, insoweit hierfür kein geistiges Abstraktionsvermögen erforderlich ist.

Sodann geht der Verfasser zu seinem eigentlichen Gegenstande über, zum Orientierungsvermögen im Tierreich. Er greift hierfür zwei Tierklassen heraus, die in dieser Beziehung besonders lehrreich sind: die Insekten und die Vögel.

Nach einer kurzen Besprechung der äußeren Sinneswerkzeuge der Insekten und ihrer physiologischen Funktionen werden zuerst die Staaten der Honigbiene und der Ameise eingehender behandelt und zwar auf Grund eines genauen Studiums der besten Fachliteratur. Wir können hier nur mit wenigen Worten auf den Inhalt jener Ausführungen eingehen. Die Orientierung der Bienen erfolgt innerhalb des Stockes bei ihren häuslichen Arbeiten und sozialen Verrichtungen größtenteils durch den Geruchs- und Tastsinn ihrer Fühler. Hierzu kommt als ein wesentliches Moment auch noch das Gehörsvermögen, auf welchem das gegenseitige Mitteilungsvermögen der Bienen hauptsächlich beruht. Außerhalb des Stockes, auf ihren oft kilometerweiten Ausflügen ist es vorzugsweise der

Gesichtssinn und ein mit demselben verbundenes Ortsgedächtnis, was den Bienen zur Orientierung dient. Mit v. Buttel und Forel kommt der Verfasser daher zum Schlusse, daß die unbekannte magnetische Kraft, welche nach Bethe die Bienen zu ihrem Stocke zurückführen soll, eine müßige Erfindung sei.

In ähnlicher Weise prüft der Verfasser sodann das Orientierungsvermögen der Ameisen. Auch hier sind es nicht mechanische Tropismen oder mysteriöse „Polarisationen", die den Tieren ihren Weg weisen, sondern deren Sinneswahrnehmungen — hauptsächlich jene des Geruchs- und Tastsinns, vielfach auch des Gesichtssinnes — in Verbindung mit dem sinnlichen Gedächtnisse. Die moderne Reflextheorie, welche das Tier zur seelenlosen Maschine macht, erweist sich ebenso unfähig zur Erklärung der einschlägigen Tatsachen wie die extreme Vermenschlichung des Tierlebens.

Bei dem Orientierungsvermögen der Vögel, das mit derselben Gründlichkeit und Sachlichkeit behandelt wird wie dasjenige der Bienen und der Ameisen, beschäftigt sich Professor Kaß hauptsächlich mit den Brieftauben und dann mit den Zugvögeln. Mannigfaltig und widersprechend sind die Theorien, die zur Lösung der Frage aufgestellt wurden, wie die Brieftauben ihren oft mehrere hundert Kilometer weiten Weg nach Hause mit Blitzesschnelle wiederfinden und zurücklegen. Aber hier sind wir wenigstens in der glücklichen Lage, in dem vortrefflichen Gesichtssinn und dem Ortsgedächtnis jener Vögel eine befriedigende wissenschaftliche Erklärung zu finden. Dagegen zeigt der Verfasser, daß wir über das Orientierungsvermögen der Zugvögel eigentlich noch ganz im Dunkeln sind. Auch die vortrefflichen Beobachtungen von Gätke auf Helgoland haben zwar unsere Kenntnis der betreffenden Tatsachen wesentlich bereichert und uns ganz Erstaunliches mitgeteilt über die Höhe und die Schnelligkeit und die Weite der Züge vieler unserer Vögel; aber wie der Vogel in jenen Höhen und über jene Weiten seinen Weg findet, das vermögen wir einstweilen trotz aller Theorien noch nicht befriedigend zu erklären. Wir wissen zwar auch hier, daß der Schöpfer durch natürliche Ursachen seine Geschöpfe zu ihrem Ziele leitet; aber welches diese Ursachen eigentlich sind, darüber dürfen wir erst von der Wissenschaft der Zukunft Aufklärung erhoffen — wenn eine solche jemals möglich sein wird.

Wir empfehlen die vorliegende Schrift von Kaß allen, die sich für das Orientierungsvermögen der Tiere vom naturwissenschaftlichen oder vom philosophischen Standpunkte aus interessieren. Obwohl der Verfasser nicht selber Fachmann auf ersterem Gebiete ist, so hat er es doch vortrefflich verstanden, mit Gründlichkeit und Umsicht aus den fachwissenschaftlichen Quellen zu schöpfen; nur sehr selten ist ihm ein kleines Mißverständnis in unbedeutenderen Punkten unterlaufen, viel seltener als man es in den meisten philosophischen Schriften gewohnt ist, welche ihr Material aus dem Gebiete der Naturwissenschaft entlehnen. **E. Wasmann** S. J.

„Juhu-Juuhu!" Appenzellerland und Appenzellerlent'. Skizzen und Novellen von **G. Baumberger**. Mit 60 Bildern nach Originalzeichnungen von Karl Liner und nach Photographien. 8° (296) Einsiedeln 1903, Benziger & Co. *M* 4.—

Der Titel dieses schönen Buches könnte nicht besser gewählt sein: es klingt wirklich wie ein Jubelruf aus froher Brust in Gottes herrliche Alpenwelt hin-

ein! Appenzell und seine biedern Bewohner sind Baumberger zu aufrichtigem Dank verpflichtet; wohl nie ist ihr schönes Land und sein liebes Volk begeisterter beschrieben und besungen worden. Ja besungen! Denn mehr Poesie klingt aus diesen Prosaschilderungen als aus manchen volltönenden Reimstrophen.

In Brüllisau hat Baumberger seine Sommerfrische zugebracht, und mit schalkhaftem Humor erzählt er uns, wie er mit Frau und Kind und Kater in dem grünen Bergtal am Fuße des Alpsteingebirges seinen Einzug hält.

„Brüllisauerleben!" ruft er aus. „Es ist ein leises schlichtes Volsliedlein mit einem Lächeln im Antlitz und einer Träne im Auge. Und doch jauchzt es zu gewissen Stunden schallend auf. Das ist zur Sommerszeit, wenn die Sonne golden am Firmament aufsteigt und über Wald und Feld und Alp Frohmut breitet: dann jubelt es von den Alpen am Siegel herab aus Sennenmund ‚Juhu', und ‚Juuhu' jubeln die vom Sol herüber und die vom Säntis herunter; ‚Juhu' jauchzt es vom Tal hinauf, und Juuhu echot es vom Hasler und vom Brülltobel her, klingt von Alp zu Alp, von Gehöft zu Gehöft, klingt wie eine Symphonie von Lebensfreude mit dem Edelweiß an der Brust, wie ein hundertfältiger Freudenschrei über die Schönheit der Heimat, wie ein Seelenjubel der Psalmen, der keine Worte findet, sondern überströmenden Herzens zum Klange greift."

Damit ist der Grundton angeschlagen. Mit diesem Jubel im Herzen begleiten wir unsern liebenswürdigen Führer auf seinen Fahrten durch Berg und Tal des Alpsteingebiets hinauf auf den Hohen Kasten, auf den stolzragenden Säntis, zur Meglisalp, über die Widderalp nach Grub und Bötzel, zu den drei kleinen Alpenseen, dann nach dem eigenartigen Hauptort Appenzell und schließlich über den Riß nach Kobelwald und ins Rheintal hinunter. Überall weiß er uns nicht nur die Wunder der Alpennatur vor die Seele zu zaubern, sondern das echt katholische Appenzellervölklein in seiner urwüchsigen Eigenart mit seinen altehrwürdigen Sitten, aber auch mit dem Stolz und dem Eigensinn der Bergbewohner, uns ins Herz hinein zu schreiben. Das bringt er durch seine lebenswarm gezeichneten Charakterbilder zu stande. So schildert „Als 's Seppetonis Amareili starb" das harte Leben des treuen Eheweibes eines armen Bergbauern. „Warum 's Eierbethli nicht geheiratet hat" macht uns mit dem heroischen Opferleben einer armen alten Botenfrau bekannt, und manchem Leser wird eine Träne ins Auge treten, wenn er am Schlusse der meisterhaft erzählten kleinen Geschichte mit dem sterbenden Vater ausruft: „Du gut's Bethli!" Ebenso charakteristisch sind „Alte Jungfern", der „Ruedeli und Jockeli", „Der grobe Bisch und sein Babeli" gezeichnet. Die Krone aber verdienen die schönen Novellen: „Eine bewegte Ruhsitz-Alpstubete", „Das Trineli von Meglisalp" und „Quoniam infirmus sum". Das sind drei echte Bergkristalle, wahre Edelsteine der Erzählungskunst! Die Gestalt des Alpmeisters in der „Alpstubeten" ist eine Prachtfigur; nicht minder künstlerisch vollendet ist die „Evi", und die ganze dramatische Szene, in welcher der elende Verleumder entlarvt wird, wirkt hinreißend. Auch die Künstlernovelle auf der Meglisalp enthält ergreifende Momente. Das brave Trineli mit ihrem klaren, festen Sinn und warmen Herzen ist eine Ehre der Appenzellerinnen — ein Edelweiß, und wie es den Berliner

Maler mit seiner Frau aussöhnt, ist ebenso prächtig erfunden als fein ausgeführt. Am ergreifendsten wirkt aber die tieftraurige Geschichte des Anneli vom Wees mit seiner Schuld und heroischen Sühne. Ein heikles Thema, der Fehltritt dieses Mädchens voll übermütigen Frohsinns! Aber er ist mit einer Kenntnis des menschlichen Herzens und mit einer Zartheit und Sittenstrenge erzählt, daß er für reifere Leser nicht nur jede Gefahr vermeidet, sondern wie eine eindringliche Predigt wirkt. Die Buße des armen gefallenen Mädchens und die innere Umwandlung des bauernstolzen Reshannes sind mit tiefer psychologischer Wahrheit dargestellt. Die Predigt, die der Pfarrer von Schwendi zum Schlusse hält, „von der Größe der Gefahren und Versuchungen, von den kleinen Anfängen der Sünde, ihrem lawinengleichen Anwachsen, vom furchtbaren Ernste der Schuld, vom strafenden, gerechten Gott, aber auch vom barmherzigen und gütigen gegenüber Reue und Bußfertigkeit, und endlich davon, wie keiner schuldlos sei, die Schuld selber aber ausgetilgt werde durch wahre Größe der Sühne, die zum Heldentum werden könne, das sittlich höher stehe, als die sich brüstende Alltagstugend" — diese Predigt ist der naturgemäße und künstlerisch vorbereitete Abschluß der tragischen Älplergeschichte.

Und diese hochpoetischen Novellen sind keineswegs eine müßige Beigabe des Buches, sondern sie zeigen uns das Volk, seine Sitten, namentlich sein ernstes, tiefes Glaubensleben in viel fesselnderer und wahrerer Weise, als trockene Sittenschilderungen es vermocht hätten. Aber auch sonst spricht das religiöse Bewußtsein und das warm katholische Herz des Verfassers fast aus jeder Seite seines schönen Buches, und es hätte der „Prozession im Bergdörfchen" und des weihevollen Ausklangs „Das Kreuz im Walde" nicht bedurft, um den Leser über diese Erde zur ewigen Heimat zu erheben. Solche Klänge sind um so willkommener, als sie leider in unsern Tagen so selten erklingen.

Liners wertvolle künstlerische Skizzen und ein Kranz von Bildern nach vorzüglichen Photographien sind ein wahrer Schmuck des schönen Buches.

„Juhu-Juuhu" wird seinen Weg durch die Leserwelt, die sich inmitten der Schlammflut unserer modernen Erzeugnisse noch einigen Sinn für echte Schönheit bewahrt hat, auch ohne unsere Empfehlung finden. Aber wir benützen diese Gelegenheit, auch auf die andern ähnlichen Reiseskizzen Baumbergers hinzuweisen, in denen er einzelne Partien der Schweiz (in Grüeß Gott! und Aus sonnigen Tagen), Tirols (Questa la Via!), Krains, Istriens, Dalmatiens und Montenegros (in Blaues Meer und schwarze Berge)[1] mit gleicher stilistischer Vollkommenheit und in echt katholischem Sinn behandelt.

[1] Alle diese Bücher sind bei Benziger & Co., Einsiedeln, erschienen.

Jos. Spillmann S. J.

Empfehlenswerte Schriften.

Theologische Studien der Leo-Gesellschaft, herausgegeben von Dr Albert Ehrhard, Professor an der Universität Freiburg i. Br., und Dr Franz Schindler, Professor an der Universität Wien. 8° Wien, Mayer.

1. **Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christenthum.** Eine historisch-ethische Untersuchung von Dr Michael Waldmann, Priester der Diöcese Regensburg. Eine von der theologischen Fakultät der Universität München gekrönte Preisschrift. (VIII u. 184) 1902. *M* 2.80
2. **Das ewige Gesetz in seiner Bedeutung für die physische und sittliche Weltordnung.** Von Universitätsprofessor Dr Ernst Seydl, Subrector am fürsterzbischöfl. Clericalseminar zu Wien. (IV u. 98) 1902. *M* 1.80
3. **Die Gotteslehre von Immanuel Hermann v. Fichte.** Ein Beitrag zur Würdigung der neueren Philosophie in ihrem Verhältnis zur Theologie. Von Dr Carl Christoph Scherer, Privat-Docent an der Universität Würzburg. (XVI u. 200) 1902. *M* 3.20
4. **Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen.** Untersucht von Dr Michael Faulhaber, Privatdocent in Würzburg. (X u. 176) 1902. *M* 5.40
5. **Ratramnus und die heilige Eucharistie.** Zugleich eine dogmatisch-historische Würdigung des ersten Abendmahlsstreites. Von Dr theol. August Naegle, Kgl. Hofpriester zu München. (XX u. 316) 1903. *M* 5.—

Die Leo-Gesellschaft fügt ihren übrigen Verdiensten das neue hinzu, daß sie uns wiederum mit einem Organ für Theologie und zwar für „wissenschaftliche" Theologie beschenkt. Letzterer Ausdruck des Prospektes entbehrt nicht des Auffallenden, denn die Theologie ist eine Wissenschaft und wissenschaftliche Theologie wäre also dasselbe wie wissenschaftliche Wissenschaft. Doch über Worte wollen wir nicht rechten, sondern uns an die Sache halten. Das neue Organ bietet sich auch namentlich „dem jüngeren Nachwuchs an theologischen Autoren" für „ihre ersten Arbeiten" an und will „das ganze reiche Feld der theoretischen und praktischen Theologie" umfassen, mit Einschluß von allem, was eine „wie immer geartete" Bedeutung für Theologie besitzt. An diesem Programm gefällt uns besonders, daß der Königin der theologischen Wissenschaften, der Dogmatik, der Eingang nicht verschlossen ist. Denn so sehr man auch Geschichte, Patristik, Philologie schätzen mag, so wäre es doch ganz gewiß kein gesunder und haltbarer Zustand, wenn alle Arbeit in diesen Disziplinen sich verzehrte und die Theologie im eigentlichen und höchsten Sinne leer ausginge.

1. Das neue Unternehmen führt sich mit einer recht ansprechenden Arbeit ein. Die nach Nietzsche benannte Schule richtet ihre Angriffe und Anklagen vorzüglich auf die Moral des Christentums und das höchste Gebot desselben, die Nächsten- und Feindesliebe. Herr Dr Waldmann beleuchtet nun durch seine historisch-

ethischen Untersuchungen die betreffenden Anklagen. Der erste Abschnitt zeigt, daß schon die heidnische Philosophie des Altertums der christlichen Lehre von der Feindesliebe sich immer mehr genähert hat. Der zweite erörtert die biblische Lehre über dies Gebot, der dritte verfolgt die theologische Entwicklung der Lehre von der Feindesliebe bis zum hl. Thomas. Wir stimmen nicht mit allen Ausführungen des Verfassers völlig überein; was z. B. S. 131 dargelegt wird, findet sich unseres Erachtens klarer und schärfer etwa in Knabenbauers Erklärung zu Mt 5, 38 S. 236. Aber trotzdem verdient die Schrift ein kräftiges Lob.

2. Was an Dr Seydls Schrift neu ist, zeigt schon der Titel. Er verfolgt die Bedeutung des „ewigen Gesetzes“ nicht nur in der moralischen, sondern auch in der physischen Weltordnung. Die Behandlung ist eine historische. Von den ersten Anfängen der griechischen Philosophie bis zu Kant und den neuesten Denkrichtungen werden die Philosophen befragt um ihre Stellung zur Lex aeterna, und dabei die Bedeutung der Lehre von derselben entwickelt. Die Schrift verdient schon deshalb mit Teilnahme aufgenommen zu werden, weil sie bisher die einzige aus dem Vaterland der „Theologischen Studien“ herrührende ist. Vivant sequentes!

3. Die dritte Schrift hat Wert für den Geschichtschreiber der Philosophie, dem sie die mühevolle Arbeit erspart oder erleichtert, durch die Schriften Fichtes sich „hindurchzuarbeiten“. Auch für den Theologen hat sie ihre Bedeutung, freilich nur eine negative, insofern sich aus ihr ergibt, daß er von Fichtes Schriften eine Förderung nicht zu erwarten hat. Im Gegenteil, der Theolog, der Fichte als Lotsen in sein Schiff nimmt, muß sich auf den Schiffbruch gefaßt halten. Immerhin ist aber ein negatives Ergebnis auch ein Ergebnis und mitunter sogar ein recht wertvolles.

4. Was Katenen sind, ist bekannt. Im Mittelalter verfaßte man Erklärungen zur Heiligen Schrift in der Weise, daß man zu jedem einzelnen Vers eines inspirierten Autors beischrieb, was dieser und jener Kirchenvater über den Sinn jenes Verses gesagt hatte. Für uns haben diese noch massenhaft vorhandenen Kettenkommentare den Wert, daß sie nicht wenige Stellen aus sonst verlorenen Väterschriften erhalten haben. Um aber diese Schätze zu heben, sind sehr langwierige Untersuchungen über die Quellen und die Urform der Katenen notwendig. Denn in ihrer jetzigen Gestalt sind die Texte mitunter entstellt und namentlich die Angaben über die Autoren der einzelnen Väterstellen sehr in Unordnung geraten. Der mühevollen Arbeit, die Katenen zu untersuchen und nach Gruppen und Typen zu ordnen — einer notwendigen Vorarbeit zur späteren Ausnutzung dieser Literaturgattung —, hat sich seit Jahren Dr Faulhaber mit unverdrossenem Eifer unterzogen und setzt sie in der neuen Schrift in rühmlichster Weise fort. Auf die Ergebnisse der vorliegenden neuen Katenenstudie kann hier nicht eingegangen werden; es genüge, auf die selbstlose und mühevolle Arbeit hinzuweisen.

5. Keine Schrift des 9. Jahrhunderts ist in höherem Grade Gegenstand des Streites geworden als des Ratramnus Abhandlung über die Eucharistie. Die Protestanten glaubten seit dem 16. Jahrhundert ihre hyperspiritualistischen Anschauungen über das heilige Sakrament bei dem Mönch von Corbie wiederzufinden, sie druckten und übersetzten sein Buch ein über das andere Mal, es erhoben sich verschiedene Streitfragen über die Echtheit und den Verfasser der Schrift, und auch heute sind die Ansichten über Ratramnus durchaus noch nicht überall geklärt. Dr Naegle, der schon durch eine tüchtige Abhandlung über die Eucharistielehre des hl. Chrysostomus sich bekannt gemacht hat, tat also wohl daran, mit dem Aufwand des

ganzen modernen wissenschaftlichen Apparates die Frage von neuem in Angriff zu nehmen. Sein Ergebnis gibt er in Bachs Worten wieder: „Nicht ein Wort, falls demselben nicht ein falscher Sinn unterschoben wird, findet sich in der ganzen Schrift des Ratramnus, welches gegen die Wirklichkeit des eucharistischen Leibes gerichtet wäre" (S. 294). Ratramnus lehrt die wirkliche Gegenwart und die Wesensverwandlung; sein anscheinender Hyperspiritualismus entsteht daraus, daß er eine hypermaterielle, unglaublich rohe und massive Auffassung bei seinen Zeitgenossen zu bekämpfen hat. Dr Naegles Schrift ist eine recht gute und tüchtige Arbeit. Einige der vielen positiven Angaben bedürfen einer Nachprüfung. So ist es z. B. chronologisch unmöglich, daß Petavius († 1652) von Boileau und Mabillon abhängig sei (S. 206); was über Saint-Beuve gesagt wird, ist wohl übertrieben (S. 204). Die beiden ersten Worte S. 18 müssen gestrichen werden, denn sie geben eine völlig unrichtige Vorstellung von der Kontroverse, ebenso S. 21 A. 1. In eigentümlichem, ungewöhnlichem Sinn braucht Verfasser das Wort Traditionalismus.

Theologische Prinzipienlehre. Lehrbuch der Apologetik. Von Dr Andreas Schill. Zweite Auflage, neu bearbeitet von Oskar Witz, Repetitor am Erzbischöflichen Priesterseminar zu St Peter. 8° (516) Paderborn 1903, Schöningh. *M* 5.60

Grundsatz für die Neuherausgabe der Schrift des verstorbenen Verfassers war für den Herausgeber, „das Werk des anerkannt ausgezeichneten Lehrers möglichst unverändert der Nachwelt zu erhalten und sich neben formellen und einigen wenigen sachlichen Änderungen auf die Berücksichtigung der neuesten Literatur und ein Eingehen auf die in jüngster Zeit aufgetretenen apologetischen Irrtümer zu beschränken". Die Literatur wurde vervollständigt und manches spekulativ tiefer begründet. Die Verbesserungen betreffen namentlich eine Anzahl von Kapiteln des ersten Buches über die natürliche Religion. Das Urteil über die Visionstheorie (S. 171) erscheint zu scharf. Auch bedarf es einer Einschränkung und Erläuterung, wenn „der Grundsatz, von dem alle Theorien in Erklärung des Sechstagewerkes ausgehen, Widerspruch zwischen der göttlichen Schrift und der menschlichen Wissenschaft zu verhüten, als untheologischer und innerlich unwahrer" bezeichnet wird. Das gehaltvolle und anregend geschriebene Werk sei bestens empfohlen.

De jejunio ecclesiastico Tractatus theoricus et practicus auctore Josepho Alberti, S. Theol. et utr. Juris Doctore. 8° (80) Romae 1903, Officina libr. pontif. Fr. Pustet. *Fr.* 1.50

Es sind hier die praktischen Fragen zusammengestellt und gelöst, die in Bezug auf die Verpflichtungen des Fastengebots an den Seelsorger herantreten können. Mit Vorliebe hält sich der Verfasser an den hl. Alfons, berücksichtigt aber auch die Neueren bis zu Lehmkuhl, Génicot und Noldin, wie die neueren Entscheidungen der römischen Kongregation. Seinem Zweck gemäß geht er mehr, als es gewöhnlich in den Kompendien geschehen kann, auf das einzelne ein. In seinen Ansichten ist er mild und vernünftig. Die geschichtlichen Angaben in Bezug auf die Fastendisziplin sind dagegen unzulänglich. Eine reichhaltige Aufzählung verschiedener Sorten von Speisen und kulinarisch verwendbarer Tiere wird leider nur in seltenen lateinischen Worten gegeben und setzt daher den Gebrauch eines guten Lexikons voraus. Sonst ist die Zusammenstellung gut und kann für manche Fragen und Situationen aus der Perplexität heraushelfen.

Missae de Requie juxta rubricas a Leone Papa XIII. reformatas et decreta S. Rit. Congr. novissima; accedit appendix de missis in altari privilegiato. Tractatus liturgicus a Josepho Ecker. 8° (90) Labaci 1903, Sumptibus auctoris. *M* 1.—

Ein sehr praktisches Büchlein, das alle die Requiemmessen betreffenden Fragen in klarer, erschöpfender und übersichtlicher Weise behandelt. Die Ausführungen des Verfassers fußen auf den neuesten Bestimmungen.

Internationaler Marianischer Kongreß zu Freiburg in der Schweiz vom 18.—21. August 1902. Kongreßbericht. 8° (XLVIII u. 674) Freiburg (Schweiz) 1903, Canisiusdruckerei und Verlag. *M* 5.—

Den Hauptwert des stattlichen Bandes bilden die wissenschaftlichen Arbeiten über Maria, welche dem Kongresse überreicht und teilweise auch in dessen Sitzungen verlesen wurden; dazu kommen verschiedene Ansprachen bei den kirchlichen Feierlichkeiten und bei dem mit dem Kongresse verbundenen marianischen Sodalentag, alles in deutscher Sprache, denn die französischen Reden sind schon früher veröffentlicht worden. Um zu zeigen, wie reich und mannigfaltig der Inhalt des deutschen Berichtes ist, möchte ich rasch wenigstens einige seiner Abhandlungen nennen, ohne den übrigen irgendwie nahe treten zu wollen. — Dogmatisch oder liturgisch werden dargestellt „Maria in den Enzykliken Leos XIII.", Die Bedeutung der Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis für unsere Zeit, Die theologischen Gründe der Definierbarkeit von Mariä Himmelfahrt, Maria und die heilige Eucharistie, Die „Geistliche Stadt Gottes" der Maria von Agreda, Maria in den Festen und den amtlichen Gebeten der lateinischen Kirche. Seine Königliche Hoheit Prinz Max von Sachsen hat die Marienverehrung in der griechischen Liturgie einer eingehenden Würdigung unterzogen. Andere haben Maria betrachtet, wie sie in der Dichtung und den bildenden Künsten erscheint, oder haben die Entwicklung der Marienwallfahrt zu Einsiedeln und an andern Orten verfolgt, oder sind, wie Prälat Max Steigenberger in Augsburg, mit liebendem Sammelfleiße den verschiedenen Äußerungen der Marienandacht in deutschen und österreichischen Gauen nachgegangen, um sie in farbenprächtigen Gesamtdarstellungen vor Augen zu führen. Von der Arbeit über „Marienverehrung und die moderne Frauenfrage" genügt es zu sagen, daß P. Augustin Rösler C. SS. R. ihr Verfasser ist. Auch was den marianischen Kongregationen Schönes und Großes als Ziel ihres Ringens vorgehalten, und was über die schweizerischen Jünglingsvereine Frohes und Urgemütliches erzählt wird, und noch viel anderes ist der Beherzigung überaus wert und kann für Ansprachen in geselligen Vereinigungen und für Kanzelvorträge als Muster und Fundgrube dienen. Das Jahr 1904 bringt uns den fünfzigsten Jahrestag der Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis. Wir empfehlen das Buch als Wegweiser und Ratgeber für diese Feier.

Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik. Von Dr Emil Arleth, Privatdozent der Philosophie an der k. k. deutschen Universität zu Prag. 8° (70) Prag 1903, Calve (Koch). *M* 1.40

Ohne auf den Inhalt der aristotelischen Ethik einzugehen, wendet der Verfasser den metaphysischen Grundlagen derselben seine Aufmerksamkeit zu. Die Schrift ist klar im Ausdruck, übersichtlich in der Darstellung, ausgezeichnet durch hervorragende Beherrschung des Stoffes und umfassende Kenntnis der Literatur.

Über den Existenzialbegriff. Von Dr Adolf Dyroff. gr. 8° (VIII u. 94) Freiburg 1902, Herder. *M* 2.—

Der Verfasser behandelt zuerst den Inhalt und den Umfang des Existenzialbegriffs, indem er dessen Verhältnis zu Sein und Realität, zu Dasein und Wirklichkeit darlegt und kurz die metaphysischen Fragen andeutet, die sich an denselben knüpfen, und die erkenntnistheoretischen Auslegungen, welche ihm in der neueren Philosophie gegeben wurden. — Von größerem Interesse ist der zweite, bedeutend längere Teil des Werkchens, welcher den Ursprung des Existenzialbegriffs klarzulegen sucht. Dyroff schließt nacheinander in gründlicher Untersuchung jene Hypothesen aus, welche den Begriff der Existenz aus der Erfahrung allein oder aus dem Denken allein herleiten. So gelangt er zu dem Resultate: Der Existenzialbegriff sei aus einem Zusammenwirken von Vernunft und Erfahrung entstanden, und zwar, wie der Verfasser klar nachweist, nicht unmittelbar, sondern „durch mehr oder weniger Vermittlungen hindurch". Der Begriff der Existenz geht von der Erfahrung aus ..., entwickelt sich in der Regel zuerst an Inhalten der Sinneswahrnehmung. . . . Die zur Bildung des Begriffs unumgängliche objektive Voraussetzung ist der Unterschied der Wahrnehmungen und Erinnerungen. Erzeugt wird der Begriff durch das Denken. Insofern die Aufmerksamkeit einer Leitung bedarf, ein Begriffswort, je nach der Einzelsprache verschieden, geprägt und an den entsprechenden Inhalt geheftet werden muß, spielt auch der Wille herein. — Dyroffs Monographie zeigt große Belesenheit in der modernen philosophischen Literatur, vergißt indessen die Leistungen der scholastischen Vorzeit keineswegs. Überall verrät sich ein tüchtiges Talent philosophischer Analyse und gründlicher Spekulation. Die aus den verschiedensten Ansichten mit Geschick und Liebe herausgehobenen Wahrheitsmomente werden glücklich verwertet.

Das Wappenrecht. Historische und dogmatische Darstellung der im Wappenwesen geltenden Rechtssätze. Ein Beitrag zum deutschen Privatrecht. Von Dr jur. F. Hauptmann. Mit 2 Farbendrucktafeln und 104 Textillustrationen. gr. 8° (XVI u. 584) Bonn 1896, Hauptmann. *M* 20.—

Die vornehme Erscheinung und reiche Ausstattung des Werkes lassen von vornherein erkennen, daß dasselbe neben den juristischen Fachkreisen eine Elite von Kennern und Liebhabern der Heraldik im Auge habe. Es handelt sich bei dieser juristischen Monographie um eine systematische Klarlegung der Rechtsfragen, welche in Bezug auf Befähigung oder Berechtigung zum Tragen eines Wappens nach irgend einer Seite hin in Anregung kommen könnten. Sie stellt die erste zusammenfassende und tiefer greifende Arbeit dar auf einem zwar in der heutigen Praxis weniger beachteten, aber für das Verständnis vergangener Zeiten noch immer bedeutsamen Gebiete. Befriedigende Vorarbeiten fehlten gänzlich; nicht einmal die juristische Anschauungsweise war zu genügender Klarheit vorgedrungen, um die privatrechtlichen Beziehungen im Wappenwesen von den öffentlichrechtlichen mit Sicherheit zu unterscheiden. Der auch sonst literarisch vielseitig tätige Verfasser war schon 1882 mit einer selbständigen Untersuchung über „Das Wappenrecht der Bürgerlichen" (Bonn 1882) hervorgetreten, und das vorliegende Werk bezeichnet er als die Frucht eines zehnjährigen Studiums. Um sicher festzustellen, was heute Recht sei, mußte untersucht werden, was einst Rechtens war, dies aber mußte abgeleitet werden aus der historischen Entwicklung des Wappenwesens selbst, aus den faktischen Rechtshandlungen, privaten Urkunden oder richterlichen Entscheidungen.

Die vorwiegend historische Behandlung, die sich hieraus ergab, der große Reichtum an praktischen Beispielen, die 94 beigegebenen Urkunden und über hundert interessante Textillustrationen, dabei eine klare, knappe, überzeugende Deduktion machen das Werk auch für den Nichtjuristen anziehend, dem Heraldiker und dem Historiker im allgemeinen ist es von Wert. Namentlich dem letzteren bringt es Licht über eine Reihe von Einzelfällen, vor denen er bis dahin ratlos stand. Das Werk ist auf so umfassendem Material aufgebaut, mit so klarem Urteil und sicherer Konsequenz, daß es seinen Wert stets behaupten wird, und konnte daher auch der Umstand, daß es bereits vor mehreren Jahren erschienen ist, von der empfehlenden Anzeige einer so brauchbaren und trefflichen Leistung für weitere Kreise nicht zurückhalten.

Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters. Von E. Michael S. J. Dritter Band: Deutsche Wissenschaft und deutsche Mystik während des dreizehnten Jahrhunderts. gr. 8° (XXXII u. 474) Freiburg 1903, Herder. *M* 6.40; geb. *M* 8.40

Es ist in diesem Bande wie in seinen Vorgängern so vieles gesammelt, was das Wissen klären und bereichern kann, so vieles Merkwürdige ist zusammengetragen, so viele Irrtümer sind berichtigt, daß für alle, welche über katholische Vergangenheit mitreden wollen, fleißige Lesung sich empfiehlt. Mit der Titelaufschrift „Deutsche Wissenschaft“ soll nicht eine Einschränkung gegeben sein, sondern die ganze vielgestaltige Tätigkeit umspannt werden, welche in jener regsamen Zeit auf dem gesamten Gebiete des Wissens innerhalb der Grenzen Deutschlands oder doch von Söhnen deutscher Erde entfaltet worden ist. Es versteht sich von selbst, daß nicht nur Geschichtschreibung und Sprachstudium, Jurisprudenz und Medizin, Naturkunde und Mathematik, sondern auch die theologischen Wissenszweige, zumal die damals alles beherrschende Scholastik, gebührend zur Beleuchtung kommen. Einen schweren Stand hat der heutige Geschichtschreiber gegenüber den im Mittelalter so reichlich vorhandenen Erscheinungen der praktischen Mystik, die trotz des geringen Verständnisses, das unsere Zeit ihnen entgegenbringt, einen Anspruch darauf haben, mit hohem Ernste behandelt zu werden. P. Michael entwickelt, wie er auch sonst zu tun liebt, die leitenden katholischen Grundsätze und verstattet im übrigen der Kritik den freiesten Spielraum, so daß Adepten verschiedenster Richtung mit der Darstellung sich abfinden und Nützliches daraus lernen können. Auch in andern Fragen wird man ihm weder Mangel an Weitherzigkeit noch an fleißiger Benutzung der protestantischen Literatur zum Vorwurf machen können. Von den Vorzügen der Darstellung ist es hauptsächlich Klarheit und Übersichtlichkeit, was angestrebt wird.

Emaus. Kurzgefaßte Geschichte und Beschreibung der Kirche und des Klosters zu Emaus in Prag. Von P. Leander Helmling, aus der Beuroner Benediktiner-Abtei Emaus. 8° (164) Prag 1903, Calvesche Hof- und Universitätsbuchhandlung. *M* 2.10

Als „Führer“ für die Besucher der Abtei ist die Schrift geschickt eingerichtet, hübsch ausgestattet und gut geschrieben. Insbesondere kann der historische Teil, der durchaus wissenschaftlich gearbeitet ist, auch anderweite Dienste tun, zumal die Abtei, mit ihren wechselreichen Geschicken im Besitz der Slaven, der Spanier, der Deutschen, manche geschichtliche Merkwürdigkeit aufweist.

Leben und Martyrium des Minderbruders Johannes von Triora, selig-gesprochen am 27. Mai 1900. Von P. Antoine du Lys. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Schwester M. Paula. 8° (IV u. 158) Regensburg o. J., Habbel. *M* 1.20

Der aus dem Genuesischen stammende Ordensmann, 1760 geboren, wurde 1798 für die chinesische Mission bestimmt und betrat, nach längerem Aufenthalt zu Lissabon und Macao, im Frühjahr 1800 den chinesischen Boden. Arbeit und Leiden wurden ihm hier reichlich zu teil, zuletzt gekrönt durch das blutige Martyrium am 7. Februar 1816. Vom Vorleben des seligen Märtyrers sind nur dürftige Angaben erhalten. Um so mehr werden die Nachrichten über seine Tätigkeit in China die Aufmerksamkeit anregen. Ein längerer Exkurs über die Verdienste der Franziskaner um die Missionierung Chinas von alten Zeiten her ist eingeflochten. Das ganze Büchlein ist nur der Erbauung bestimmt, mit vieler Liebe geschrieben und mit Geschmack übersetzt.

Kurze polnische Grammatik für Geistliche. Nebst Anhang, enthaltend Schlüssel zu den deutschen Aufgaben — polnische Beichte — lateinisch-polnische Ritualgebete. Von P. Nazarius Sasse O. F. M. 12° (IV u. 96) Paderborn 1903, Bonifaciusdruckerei. *M* 1.20; geb. *M* 1.50

Das Büchlein ist für Priester bestimmt, in deren Seelsorgebezirk, wie das heute so vielfach der Fall ist, sich Polen aufhalten. Der Priester muß als guter Seelenhirt allen alles werden, um alle für Christus zu gewinnen. Er wird daher auch unter Umständen sich bis zu einem gewissen Grad mit dem Polnischen vertraut machen müssen, um die Seelsorge unter seinen polnischen Pfarrkindern, soweit das notwendig ist, in ersprießlicher Weise üben zu können. Hierzu nun bietet ihm die vorliegende kurze Grammatik der polnischen Sprache ein geeignetes Hilfsmittel.

Sursum corda! Religiöse Gedichte von Fritz von Rosenberg-Gruszczynski. 12° (50) Köln 1902, Bachem. Geb. *M* 1.50

Schlichte Weisen aus einem frommen Priesterherzen. Einige dieser Lieder sind recht hübsch, z. B. die Weihnachtshymne, das Osterlied, Mein Wappen und das Schlußgedicht: „Ein Stufenlied war meines Lebens Gang". Das nette Büchlein eignet sich für Geschenke.

Schöninghs Textausgaben alter und neuer Schriftsteller. Herausgegeben von Dr A. Funke, Schulrat, Seminar-Direktor, und Dr Schmitz-Mancy, Professor. 12° Paderborn, Schöningh. Je nach Umfang 30 oder 40 *Pf.*

Die Herausgeber, deren Namen als tüchtige Schulmänner eine Bürgschaft für das Unternehmen bieten, beabsichtigen „bei handlichem Formate, klarem, gut lesbarem Drucke, haltbarem Papier, in gefälligem, äußerem Gewand, in dauerhafter Kartonnage und zu sehr billigem Preise" eine Auswahl der besten Werke des In- und Auslandes alter und neuer Zeit zu geben. Jedes Werk ist mit einer kurzen Einleitung und den nötigsten Anmerkungen versehen. Dabei wurde die neue Rechtschreibung durchgeführt. Die bis jetzt erschienenen acht Nummern enthalten: Schillers „Braut von Messina", Lessings „Nathan der Weise", Goethes „Götz von Berlichingen", Schillers Gedichte in Auswahl, Shakespeares „König Lear", Lessings „Emilia Galotti", Schillers „Maria Stuart", Grillparzers „Sappho". Wir wünschen dem Unternehmen einen guten Fortgang.

Glänzende Laufbahn. Roman von David Chr. Murray. Genehmigte Übersetzung von A. Schutze. 12° (382) Köln, Bachem. Brosch. *M* 3.50; geb. *M* 5.—

Eine recht gute Unterhaltungslektüre, die man getrost der reiferen Jugend in die Hände geben kann. Die Fabel ist sehr einfach, die Charaktere sind gut gezeichnet. Ein junger „Barbar" aus einem entlegenen Winkel Englands bekundet ein außerordentliches Malertalent. Seltene Willenskraft und günstige Umstände lassen ihn zu einem Künstler ersten Ranges heranreifen. Gleichzeitig zeichnet sich eine Jugendfreundin durch eine prachtvolle Stimme und große musikalische Befähigung aus und wird unter dem Schutze einer früheren Sängerin ein „Bühnenstern" erster Größe. Aber noch im Anfang ihrer glänzenden Laufbahn verliert die Primadonna ihre goldene Stimme und infolgedessen den Bräutigam, der mehr auf das Geld ihrer Kunst als auf das Gold ihrer Liebe spekuliert hatte. Jetzt naht seiner Jugendliebe der Maler wieder, der inzwischen durch seine Gemälde reich geworden ist, und erringt ohne große Mühe die Hand seiner geliebten Hope. Einige Szenen sind vorzüglich ausgeführt, z. B. der aufregende Vorfall beim ersten Auftreten der Sängerin und die Verhandlungen zwischen dem jungen Maler und dem jüdischen Kunsthändler.

Heimchen. Eine Mädchengeschichte von Angelika Harten. Illustriert von W. Roegge jun. 8° (218) Köln, Bachem. Brosch. *M* 2.50; eleg. geb. *M* 4.—

Angelika Harten, die beliebte Erzählerin, legt hier ihren jungen Freundinnen ein schönes, gutes, mit warmem Herzen geschriebenes und prächtig ausgestattetes Buch unter den Weihnachtsbaum. Gewiß wird es viele und dankbare Leserinnen finden. Die einfache Geschichte von Oberförster Sommers Kindern ist glücklich erfunden und frisch erzählt. Man muß dieses „Heimchen", die älteste Tochter, die an Stelle der kranken Mutter das Hauswesen leitet, und ihre beiden Schwestern und Brüder lieb gewinnen. Namentlich die Mädchencharaktere sind gut gezeichnet. Eine Prachtfigur ist auch die liebe, alte „Jännchen" mit ihren „gruseligen" Eiflergeschichten. Dann gibt es so vieles, was junge Mädchen gerne lesen: Kaffeevisiten, Tanzkränzchen, Schlittschuhlaufen, und zwischenhinein etwas Liebesgeschichten. Aber auch an Ernst fehlt es nicht. Krankheit und Tod der Mutter sind erschütternd geschildert. Am ergreifendsten aber wirkt der wahrhaft tragische Tod der armen Marlen. Diese Szene gehört zu dem besten, was wir in jüngster Zeit in unserer Erzählungsliteratur gelesen haben; da zeigt Angelika Harten, was sie kann. Auch die Echternacher Springprozession ist gut gelungen, wäre aber noch besser ohne die etwas zu rhetorische Einleitung. Endlich schließt die Erzählung mit der fröhlichen Doppelheirat der beiden ältesten Schwestern und dem Klosterberuf der jüngsten; letzterer dürfte freilich etwas besser vorbereitet sein. Auch die Landschaftsbilder aus der Eifel sind sorgfältig gezeichnet. Ganz besonders freuen wir uns noch, daß das wackere Volk der Eifel hier in einem ganz andern und wahreren Lichte erscheint als in den Schmutzromanen einer Klara Viebig. Die zahlreichen Illustrationen sind gut erfunden und charakteristisch gezeichnet; doch läßt die technische Ausführung mitunter zu wünschen übrig.

Waldgeschichten. Märchen und Lieder für kleine und große Leute von G. Sedelmayr. 8° (218) Metz 1903, Kommissionsverlag von Lupus. Geb. *M* 2.—

In diesen schlichten Märchen und Liedern offenbart sich ein Gemüt voll Liebe zu unserer Kinderwelt und eine mehr als gewöhnlich dichterische Veranlagung.

Wohl durfte der Erzähler und Sänger seinem schönen Büchlein den Wahlspruch voransetzen: „In Leid und Scherz der Jugend mein Herz." Was so aus warmem Herzen geschrieben ist, muß auch zum Herzen dringen. Schon das erste allegorische Märchen „Prinz Frühling" ist gut erfunden, frisch erzählt und wie alle übrigen Stücke sorgfältig stilisiert. Noch besser gelungen und dem Kinderherzen verständlicher sind die eigentlichen Märchen „Vom Büblein, welches die Gräslein wachsen hörte" und „Vom Moosmännchen". „Der Waldkönig" und „Der Bachbauernheinz" sind hübsche kleine Erzählungen. Von den Liedern sind manche nicht nur formvollendet, sondern auch tiefempfunden. Gleich die Widmung „An meine Mutter" verrät den wirklichen Dichter. Ganz besonders gefallen hat uns: „Auf der Halde", „Wenn es heim zur Mutter geht" und das ebenso patriotische als begeisterte „Gebet für den Kaiser".

Das heilige Feuer. Eine Legende aus dem alten Siena. Von Johannes Jörgensen. Autorisierte Übersetzung aus dem Dänischen von Henriette Gräfin Holstein-Ledreborg. 12° (158) Mainz 1903, Kirchheim. Brosch. *M* 3.—; eleg. geb. *M* 4.—

Der hochbegabte dänische Konvertit erzählt uns in dieser Legende die Geschichte des sel. Johannes Colombini und die durch ihn bewerkstelligte Gründung des Jesuatenordens, inhaltlich ziemlich genau nach der Geschichte, der Form nach in novellistischem Kleide. Es ist das „heilige Feuer" der göttlichen Liebe, das wunderbarerweise das Herz eines weltlich gesinnten Menschen in einem Augenblicke umwandelt und zu Taten hinreißt, die dem bloß irdischen Verstand als Torheit, dem vom Geiste Gottes erleuchteten als höchste Weisheit erscheinen müssen. Vieles erinnert an den hl. Franz von Assisi und sein heiliges Übermaß der Liebe zur Armut und Einfalt. Unsere Zeit kann so etwas nicht verstehen; Szenen wie das Bad des Aussätzigen und die allerdings drastische Schilderung des Seelenzustandes Boccaccios werden ihr anstößig vorkommen; eine derartige Realistik ist nicht nach ihrem Geschmack. Auch uns scheinen hier die Grenzen des ästhetisch Erlaubten gestreift zu werden; vielleicht sind auch etwas zu viele und zu lange Predigten eingeflochten. Warum hat der Erzähler auf die Gestalt „Angelas", der Tochter des Seligen, verzichtet? Sonst ist alles sehr schön und sehr erbaulich, selbstredend nicht alles zur Nachahmung, sondern manches nur zur Bewunderung des seligen Bettlers von Siena geeignet. Jörgensen hat in der Gräfin Holstein eine vorzügliche Übersetzerin gefunden. Als Probe nur das Sterbelied Vannis:

„Von der Liebe Glut verzehret,
Richt' ich Tag und Nacht die Worte
An den Tod: Mein Sinn begehret,
Daß du öffnest mir die Pforte;

Denn mein Herz an jedem Orte
Brennt von Liebesweh hienieden;
Gib mir den ersehnten Frieden,
Der im Himmel mir beschieden."

Blütenstaub und Blättergold. Von Anton Müller (Br. Willram). 12° (144) Innsbruck 1903, Schwick. Brosch. *M* 1.50; geb. *M* 2.50

„Blütenstaub" bringt eine Anzahl lyrischer Gedichte, welche durchschnittlich das Mittelmaß weit übersteigen. Besonders gefallen haben uns „St Elisabeths-Rosen", „Am Traualtar", „Es läutet tief im Herzen fort", „Allerseelen". Die zweite Abteilung „Blättergold" enthält epische Stücke, Bilder aus Brixens Vergangenheit. Die Sprache ist reich; die fünffüßigen Jamben schreiten volltönend einher, fast wie Schillersche Verse. Bruder Willram ist ein Meister in der poetischen

Beschreibung; doch läßt er dieselbe mitunter etwas gar zu sehr ins Breite wuchern — zum Schaden für den epischen Gehalt. Aber schön und edel sind diese Stücke alle, und es spricht aus ihnen das warme, für Kirche und Kaiser begeisterte Herz eines wackern Tirolers. Weitaus das bedeutendste Gedicht der Sammlung ist jedoch „Kain". In freiem, gereimtem Versmaß stürmt es dahin voll düsterer Glut, wie der verzweifelnde Brudermörder selbst. So etwas kann nur ein wirklicher Dichter schaffen. Doch hätte er die überschäumende Phantasie etwas mehr zügeln dürfen. Wäre es nicht besser gewesen, aus dem Bruderblut roten giftigen Mohn statt duftende Rosen erblühen zu lassen? Und nachdem in der Vision des Kreuzesbaumes auf die Bitte der Mutter der Gekreuzigte Kain Verzeihung zugenickt, sollte es der Schlange nicht mehr gelingen, den Sünder in Verzweiflung zu verstricken. Aber Bruder Willram ist ein echter, begeisterter Sänger.

Reisers Liederbuch für das deutsche Volk. Enthaltend 233 Texte unserer schönsten Lieder (Chor, Solo und Quartettgesänge) mit Angabe der Urheber und der Entstehungszeit von Wort und Weise und mit Bezeichnung der Tonart und des Melodienanfangs 16° (160) Offenburg, Zuschneid. 50 *Pf.*

Diese Taschenausgabe setzt natürlich die Kenntnis der Melodien voraus und will nur durch Bezeichnung der Tonart und der ersten Noten dem Gedächtnis nachhelfen. Z. B. „Bemooster Bursche zieh' ich aus": Weise des Volksliedes: „Es ritten drei Ritter ꝛc." vor 1670 [G-d d g] oder von Alb. Methfessel vor 1820 [Es-b as g]. Dann folgt der ganze Text und am Schlusse der Dichter: Gust. Schwab 1814. Auf die eine oder andere Nummer, die doch schon eher ein Gassenhauer als ein Volkslied ist — z. B. Nr 124 — hätten wir lieber verzichtet.

Unschuldig verfolgt. Eine lehrreiche Geschichte erzählt von Leo von Berg. 8° (224) Paderborn 1904, Bonifaciusdruckerei. Brosch. *M* 2.—; geb. *M* 2.60

Eine Geschichte aus der Kulturkampfszeit, und wie der Erzähler in dem Vorwort bemerkt, sind die Ereignisse der „realen Wirklichkeit" entnommen. Den Wert des „dichterischen Gewandes", in das er diese Geschehnisse kleidet, dürfen wir freilich nicht zu hoch ansetzen. Sowohl in der Komposition als in den Charakterzeichnungen könnte manches besser sein; so z. B. wird die Bekehrung des Erzfreimaurers und Gotteslästerers kaum begründet. Aber die Erzählung ist, was sie auf dem Titel verspricht, „eine lehrreiche Geschichte" und kann als solche für Volksbibliotheken empfohlen werden.

Miszellen.

Katholische Reliquien aus Altlivland. Auf das reich entwickelte katholische Leben, welches fast 400 Jahre hindurch (1186—1566) die heute unter russischer Herrschaft stehenden deutschen Ostseeprovinzen erfüllt hat, ist in früheren

Jahrgängen dieser Zeitschrift (z. B. LII 58 f) gelegentlich hingewiesen worden. Auch der glänzenden Restauration des Mariendomes von Riga ist gedacht worden (LI 574), sowie der Anteilnahme der geistig führenden Kreise dieser protestantischen Stadt an dem 700jährigen Gedächtnistag des hl. Meinhard, als des Apostels von Livland am 14. August 1896. Schon damals ist insbesondere der ganz aus Andersgläubigen bestehenden „Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Rußlands“ nachgerühmt worden, sie „bekunde ein Verständnis, eine Verehrung und Liebe für die katholische Vergangenheit, welche über die engen Schranken künstlerischer Pietät hinausreiche“. Manche erfreuliche literarische Erscheinungen haben seitdem diese Wahrnehmung bestätigt. In dem „Hagiographischen Jahresberichte“ für 1901 und 1902 sind nicht weniger als fünf wissenschaftliche Untersuchungen über Gegenstände des katholischen Kultes anerkennend verzeichnet worden, welche jenen akatholischen Kreisen entstammen. Neuerdings ist eine für jeden Katholiken hochinteressante Schrift erschienen (Sonderabdruck aus Band XIX der „Mitteilungen aus der livländischen Geschichte“), welche den vormaligen Präsidenten der genannten Gesellschaft, Baron Hermann von Bruiningk, zum Verfasser hat und sich betitelt: „Messe und kanonisches Stundengebet nach dem Brauche der Rigaschen Kirche im späteren Mittelalter.“

Es ist ein eigentümliches Geschick, daß von den zahllosen liturgischen Büchern der katholischen Zeit, welche über 300 Jahre lang dem täglichen und vielgestaltigen Gottesdienste gedient haben, von all den Kalendarien, Missalien, Lektionarien, Brevieren, Martyrologien, Agenden usw. in den gesamten Ostseeprovinzen keine andere Spur sich erhalten hat als ein einziges abgegriffenes Missale vom Kreuzaltar des Domes von Riga und der größere Teil eines 1513 für das Erzstift Riga gedruckten Breviers. Das Missale ist Handschrift aus dem Beginne des 15. Jahrhunderts und ist wenigstens seit 1424 bis zum Untergang der Kirche in Riga im Gebrauch geblieben. Das Kalendarium, welches ihm beigegeben ist, beruht auf einer älteren Vorlage und gibt die Festordnung wieder, wie sie um die Mitte des 13. Jahrhunderts in Übung war. Aus diesen einzigen Überresten stellt H. von Bruiningk mit liebevoller Sorgfalt alles zusammen, was für den Liturgiker wertvoll oder für den Kirchenhistoriker bemerkenswert sein könnte. Durch sonstiges urkundliches Material weiß er das meiste noch näher zu beleuchten, so daß man in das ganze kirchliche Leben Livlands vor der Reformation, insbesondere der Stadt Riga, einen Einblick gewinnt. Da Riga in seinen Anfängen zu den Kirchen von Bremen und Lübeck in engem Verhältnis stand und später für die längste Zeit Ermland und Kulm zu seinen Suffraganen zählte, so hat aus solchen Einzeldarlegungen auch die Kirchengeschichte Deutschlands etwas zu gewinnen. Allein die ganz eigenartigen Verhältnisse Livlands selbst als einer deutschen Kolonie und als Sitz eines Ordensstaates genügen an sich, um solche Einblicke in sein Leben und seine Geschichte anziehend zu machen.

Unser livländischer Forscher scheint von konfessionellen Vorurteilen unberührt. Für das kanonische Stundengebet gibt er unverhohlen seiner Bewunderung Ausdruck als für ein „liturgisches Meisterwerk“; er anerkennt mit Nachdruck, daß

im alten Missale von Riga der Unterschied zwischen der den Heiligen gebührenden bloßen Verehrung und der Gott allein gebührenden Anbetung „mit vollkommener Konsequenz sich äußere". Wohlgefällig bemerkt er den frommen Eifer des Volkes, „das Glaubensleben und den kirchlichen Sinn, die in ihrer Betätigung hinter dem Mutterlande keineswegs zurückgeblieben waren"; er verzeichnet die Bemühungen der kirchlichen Obrigkeit um die Würde des Gottesdienstes, um die Frömmigkeit im Priesterstand und um eine gute Pastoration des Volkes. Wiederholt kommt er zurück auf die vielen Altar- und Seelen-Stiftungen; eine prächtige Requiem- und Salve-Stiftung noch aus dem Jahre 1520 teilt er im Wortlaute mit und erkennt, wie in diesen Stiftungen „das religiöse Bedürfnis des Volkes gewissermaßen als treibende Kraft unmittelbar zum Ausdruck gelangt." In den letzten Jahrzehnten besonders, welche der unseligen Kirchenspaltung vorausgingen, erblickt er die unleugbarsten Kennzeichen eines in steigender Entwicklung begriffenen religiösen Aufschwunges:

„Die vom Erzbischof Jasper Linde (1509—1524) erkannte Notwendigkeit, durch Verteilung des neuen Breviers und anderer dem Brauche der Rigaschen Kirche angemessenen Bücher dem Eindringen der Bücher fremder Kirchen zu begegnen, war wohl nur der unmittelbare Anlaß, während die sorgfältige Ausarbeitung einiger neu bestätigten Offizien dieses Breviers . . . und die Ermahnungen, den Gottesdienst recht zu verrichten, erkennen lassen, daß der Erzbischof ebenso wie sein Vorgänger Michael Hildebrand (1484—1509) für das kirchliche Leben zu sorgen sich angelegen sein ließ. Das wird der tiefere Grund für die Herausgabe des Breviers gewesen sein. Sie bildete sicherlich keine vereinzelte Erscheinung, vielmehr ist anzunehmen, daß die Erzbischöfe von Riga in der Fürsorge für Kirche und Schule in ihrer Diözese hinter ihren zeitgenössischen Suffraganen, den Ösel-Wiekschen Bischöfen, nicht allzuviel zurückgeblieben sind, über deren . . . höchst bemerkenswerte Tätigkeit erst in neuester Zeit . . . archivalische Forschungen Licht verbreitet haben. Solange ein ähnliches urkundliches Beweismaterial für Riga fehlt, bleiben nur Analogieschlüsse, und für diese bloß einzelne Anhaltspunkte übrig. Hierher gehört neben der Herausgabe des Breviers die Gründung von zwei neuen Klöstern im Erzstift [bei Lemsal 1500, bei Lennewaden 1514, beide O. S. Aug.], sowie die Tatsache, daß die beiden ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts nicht weniger kirchliche Stiftungen aufzuweisen haben als die in dieser Beziehung besonders ergiebigen letzten Jahrzehnte des 15. Jahrhunderts.

Auch verdient bemerkt zu werden, daß die Bemühungen der Ösel-Wiekschen Bischöfe um die Hebung des Bildungswesens wie bei den übrigen Bischöfen, so auch bei dem Erzbischof Jasper Linde Widerhall fanden, indem der Prälatentag zu Ronneburg im Erzstift 1521 die Errichtung einer höheren, mit namhaften Lehrern zu besetzenden und auf gemeinsame Kosten zu unterhaltenden Schule ernstlich ins Auge faßte. Daß dieser Plan von der aus Wittenberg ausgegangenen Bewegung nicht beeinflußt war, wird durch den Umstand bewiesen, daß wegen seiner Ausführung mit dem als Apologeten katholischer Dogmen gegenüber dem Luthertum bekannt gewordenen Rostocker Magister Eckbert Herlem Verbindungen angeknüpft wurden."

Diesem frischen Leben, das damals in der Kirche Livlands pulsierte und für das die vielfältigsten und untrüglichsten Anzeichen vorhanden sind, entspricht

auch das erfreuliche Resultat der neueren Forschungen, „daß in allen livländischen Bistümern und auch im Ordensgebiet [nach Hereinbruch der Reformationswirren] bis zuletzt eine nicht ganz geringe Anzahl von Klerikern dem Katholizismus treu ergeben geblieben ist, vorzugsweise Kapitelsglieder, aber nicht nur solche".

Ein gesundes und kräftiges religiöses Leben zeigte sich bereits in den Beschlüssen der Provinzialsynoden von 1428 und 1437; die Orden, namentlich der Cistercienser, Franziskaner und Dominikaner, standen stetig in Blüte, und abgesehen von Streitigkeiten, in welche die Predigerbrüder zu Reval in den zwanziger Jahren des 15. Jahrhunderts sich verwickelt sahen, ist eine Rivalität oder Gegnerschaft zwischen den genannten Orden und den Erzbischöfen und Kapiteln „dauernd nicht zu Tage getreten".

So findet sich in der neuen Schrift des H. v. Bruiningk gar vieles Schöne, ohne je durch einen Mißton gestört zu werden, und zwar nicht nur vieles und mannigfaltiges an historischen Notizen, sondern auch oft der vollständige Abdruck ganzer Stücke, wie des Kalendariums, mehrerer bischöflicher Verordnungen, kirchlicher Orationen, Meßoffizien usw., unter letzten ein allerliebstes Reimoffizium zu Ehren des hl. Joseph. Die Josephsverehrung ist in der Kirche von Riga nachweisbar seit der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Ein Verein von Andächtigen, an deren Spitze der rührige Dompropst Theodorich Nagel, hatte im Dom einen Altar aufrichten lassen zu Ehren des „hl. Joseph an der Krippe des Herrn" und machte 2. Februar 1447 eine Stiftung für ständigen Gottesdienst bei demselben, „ewighe syngende selemissen", für welche vier Priester dauernd angestellt wurden. Das Fest des hl. Nährvaters wurde in der Kirche von Riga am 15. Januar begangen mit der damals höheren Feier eines Festes von neun Lektionen. Schon 100 Jahre zuvor, und demnach verhältnismäßig sehr früh, war auch das St Anna-Fest in Livland eingebürgert. Beides hat wohl darin seinen Grund, daß das christlich gewordene Livland sich von Anfang an als das besondere Land der Mutter Gottes, „das Marienland" zu betrachten liebte.

„Es ist höchst wahrscheinlich", schreibt v. Bruiningk gelegentlich der Besprechung der marianischen Antiphonen, „daß das Salve Regina seine Volkstümlichkeit als Pilger- und Marschgesang der Kreuzfahrer in den Kämpfen um das Marienland erst recht bewährt haben wird. Hatte doch Bischof Albert bei Verlegung seines Stiftes nach Riga 1202 dieses und ganz Livland der Gottesmutter geweiht und nachmals von Innozenz III. mündlich die feierliche Zusicherung erhalten, daß er, gleichwie das Heilige Land als das Land des Sohnes, so auch Livland als das Land der Mutter in väterlicher Fürsorge zu fördern stets bedacht sein werde."

Der Dom von Riga war der Gottesmutter geweiht unter dem Titel der Himmelfahrt, sein Hochaltar der Virgo gloriosa, der Hauptaltar der Marienkapelle der Virgo dolorosa. An letzterem fand von alters her wenigstens alle Sonnabende Messe und Offizium der seligsten Jungfrau statt; sieben Priester waren für den Dienst dieses Altars bestimmt. Außer den von Anfang gefeierten großen Marienfesten der Empfängnis, Geburt, Lichtmeß, Verkündigung und

Himmelfahrt, beging man hier schon sehr früh auch das Fest der Darstellung, der Schmerzen und — sogar mit eigener Vigil — der Heimsuchung. An den Vorabenden sämtlicher Marienfeste war Fasttag, nicht durch besondere kirchliche Vorschrift, sondern durch geheiligtes Herkommen ex communi consuetudine. Sonnabend war Abstinenztag das ganze Jahr hindurch. In einer Verordnung des Erzbischofs Michael über die tägliche Frühmesse (1503) wurde bestimmt, daß nach Schluß der Messe ein dreimaliges kurzes Zeichen mit der Glocke gegeben werden solle zur „Begrüßung der glorreichen Jungfrau Maria"; ein Ablaß von 20 Tagen wird denen gewährt, welche zu diesem Glockenzeichen knieend drei Gegrüßet seist du, Maria beten. Den Priestern der ganzen Diözese war für alle Sonnabende das Offizium zu Ehren der Mutter Gottes mit neun Lektionen vorgeschrieben, im Chor mit aller Feierlichkeit zu beten; nur bei Zusammentreffen mit den höchsten Festen sollte es verlegt werden dürfen.

„Das Missale von Riga", schreibt v. Bruiningk, „das den Status des beginnenden 15. Jahrhunderts darstellt, läßt erkennen, daß die Sonnabendsmessen zu Ehren der heiligen Jungfrau in der Liturgie der Rigaschen Kirche eine längst bestehende Einrichtung waren, und aus privaten Meßfundationen geht hervor, daß die Wochentags-Votivmessen am Sonnabend nach altem Brauch gleichfalls zu Ehren der Gottesmutter begangen wurden. Aus der Urkunde vom 2. Februar 1447 wissen wir, daß damals, und wohl schon lange vorher, nicht nur Sonnabends, sondern täglich im Dom ‚unser leven Browen misse' zelebriert wurde. Eine entsprechende Ausbildung des Marienkultus im Breviergebet und im Anschluß an dieses erscheint mit Rücksicht auf den innigen Zusammenhang von Messe und Offizium als selbstverständliche Folge." ... „Wir wissen, daß der recht eigentlich als Volksandacht sich qualifizierende Salve-Gesang an der St Petrikirche zu Riga gar noch im 16. Jahrhundert täglich nach der Vesper stattfand, und daß ebenfalls im Anschluß an die Vesper an jedem Freitag im Dom das Salve und anderes vom gesamten Klerus in Gegenwart einer gewaltigen Volksmenge gesungen wurde."

Das Basler Konzil erkannte diese schöne Volksfeier im Dome von Riga lobend an und bewilligte dafür gegen andächtigen Besuch der dortigen Marienkapelle besondere Indulgenzen (27. Februar 1440). Mit diesen flüchtigen Notizen ist bei weitem nicht erschöpft, was sich über die Verehrung der seligsten Jungfrau in ihrem Livland beibringen läßt. Altäre und Kapellen, Statuen und Münzen reden heute noch eine nicht minder beredte Sprache als die zahlreich erhaltenen frommen Stiftungsbriefe, Indulgenzen und chronistischen Aufzeichnungen.

Die schöne Schrift über „Messe und kanonisches Stundengebet nach dem Brauche der Rigaschen Kirche" soll schon bald eine Fortsetzung erfahren und diese soll speziell der Heiligenverehrung in Livland gewidmet sein. Dabei wird gewiß der Ehrenplatz nicht versagt bleiben für die Patronin von Livland.

Das Münster zu Freiburg i. B. ein Herold künstlerischer Freiheit.

„Ein köstlich Kleinod, vergleichbar einem kunstvoll geschliffenen, leuchtenden Edelstein in reicher, kostbarer Fassung, ragt aus dem wechselvollen, sich stets verjüngenden Kranze landschaftlicher Reize, welcher die schöne Hauptstadt des Breisgaus umrankt, ihr wundervoller Dom." Mit diesem schwungvollen Satz beginnt der Text eines vom Freiburger Münsterbauverein herausgegebenen Prachtwerkes[1].

Entspricht dies Kleinod in seinem Werden und Sein den auf der Höhe moderner Bildung stehenden Anschauungen? Bestehende, oft und laut verkündete Grundsätze der neuesten Ästhetik gewinnen immer mehr Raum. Ist doch selbst in der letzten, 1903 veröffentlichten Jahres-Mappe der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst der Wahlspruch hingestellt: „Freiheit den Künstlern! Freiheit von seiten der Besteller und der Architekten! Mut der Künstler zur Freiheit!"

Freiheit soll die Hauptforderung für die Zukunft sein.

Sehen wir zu, was geistliche und weltliche Bauherren jenes Münsters von ihren Baumeistern, Bildhauern und Malern seit etwa 700 Jahren verlangten und wie die Künstler die ihnen gewordenen Aufträge annahmen und ausführten. Es wird sich dann wohl zeigen, was von dem Ruf nach Freiheit zu halten sei. Ein Kern von Wahrheit wird sich aus ihm herausschälen lassen, der aber nichts weniger als neu ist, sondern stets unveränderlich hochgehalten wurde überall da, wo Kunstblüte sich fand.

1. Der Bau des Freiburger Münsters.

Die Tafeln des oben genannten Werkes lassen die Geschichte des Baues leicht erkennen. Die beiden Giebelseiten des Querbaues haben die Formen des

[1] Unser Lieben Frauen Münster zu Freiburg im Breisgau. 68 Lichtdrucktafeln nach Aufnahmen von Karl Günther, mit begleitendem Text von Fritz Geiges. Freiburg 1897, Kommissionsverlag von Herder.

entwickelten romanischen Stils aus der Zeit um 1200. Nach Osten hin legte sich ehedem an dieses Querhaus ein romanisches Chor an, das eine Krypta besaß und beim Querhause von zwei romanischen Türmen eingefaßt war. Diese Türme stiegen weit über das Dach auf und begleiteten die im Innern 95 rheinische Fuß hohe Kuppel.

Bei Vollendung des romanischen Chors und des romanischen Querschiffes war im Elsaß die stilistische Entwicklung zur Frühgotik ausgewachsen. Darum begann man auch zu Freiburg bei Weiterführung des Baues die beiden ersten, östlich gelegenen Joche des Mittelschiffes in diesem Stile zu errichten. Der Baumeister verwendete jedoch nicht nur die noch etwas herben Formen dieser Frühgotik, sondern verließ auch die auf das Quadrat gegründeten Maßverhältnisse der romanischen Bauteile, um seinen Arbeiten das gleichseitige Dreieck zu Grunde zu legen. Er behielt die Breite des Querschiffes bei, indem er sein Mittelschiff so weit ausdehnte, als die Vierung dieses Querschiffes reichte, die Seitenschiffe aber soweit hinausrückte, daß ihre Außenmauern in der Fluchtlinie des Querhauses liegen. Er beschrieb dann über der inneren Breite seiner drei Schiffe ein gleichseitiges Dreieck, dessen Spitze die Höhe der Schlußsteine des Mittelschiffes ergab. Den Raum von der Vierung bis zum Turme teilte er so, daß er im Mittelschiff sechs Joche mit den damals beliebten zwölf freien Säulenpfeilern erhielt, welche auf die Apostel, die Säulen der Kirche, hinweisen sollten. Die Fialen seiner Strebepfeiler steigen ungefähr so hoch auf wie das Gewölbe des Mittelschiffes. Auch die Höhe der Kapitäle der Seitenschiffe und der das Innere gliedernden Gesimse hat er nach des Zirkels Kunst und Gerechtigkeit, festen Regeln entsprechend angeordnet [1].

Nach Beginn der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts begann ein neuer Baumeister den Unterbau der vier westlich gelegenen Joche des Mittelschiffes, die Seitenschiffe sowie die untere Hälfte des Turmes zu errichten, deren Maßwerk und Ornament weiter entwickelt, aber noch streng sind. Beim Abschluß des 13. Jahrhunderts wurde der Oberbau dieser Joche des Mittelschiffes mit seinen Gewölben, im Beginn des 14. Jahrhunderts der Turm vollendet [2]. Auf diesen Turm, das unübertroffene Meisterwerk deutsch ge-

[1] Jenes gleichseitige Dreieck läßt sich einzeichnen in den Querschnitt des Münsters bei Moller, Denkmäler der deutschen Baukunst II (Frankfurt, Baer), Münster zu Freiburg Taf. 6.

[2] Laut einer Urkunde vom Jahre 1332 über einen Weg zur Steingrube des Münsters im Schlierberg war damals „Meister Heinrich der Leittrer geschworner

wordener Gotik, wies die Bürgerschaft seit alters mit berechtigtem Stolze hin. Mit staunenswerter Genialität ist der Übergang aus dem kaum gegliederten, massigen Unterbau in die luftige obere Hälfte, die Verwandlung des Vierecks ins Achteck vermittelt. Eine lebhafte, bewegte, stark vorgekragte Galerie zwingt das am Unterbau emporgestiegene Auge Halt zu machen. Wenn es dann weiter geht, ist es vorbereitet für den Genuß der rasch aufwachsenden Streben und des den Aufschwung etwas hemmenden Maßwerkes.

Mit Begeisterung werden Griechenlands Baumeister gepriesen, die im Streben nach der feinsten Schönheit so weit gingen, daß sie die Säulen leise anschwellen ließen und Architrave in leise Bogenlinien krümmten. Der Meister des Freiburger Turmhelmes hat, ohne von solchen Feinheiten antiker Kunst etwas zu ahnen, ähnliches geleistet; denn er läßt die acht großen aufsteigenden Ecklinien seiner Pyramide leise anschwellen, um ihnen ein für das Auge ansprechenderes Ansehen zu verleihen[1].

„Es ist nicht möglich, das Mannigfaltige anmutiger und klarer zur Einheit zurückzuführen [als es an diesem Turme geschieht]. Die Diagonalansicht bietet einen so vollendet schönen Fluß der Umrißlinien, wie man an keinem gotischen Turm der Welt ihn wiederfindet. Auch der Freiburger hat seine Vorfahren in Frankreich [zu] Laon [und] Senlis. Er verhält sich zu ihnen wie die Erfüllung zur Verheißung — was man von Werken der deutschen Gotik doch nur selten sagen kann. Laon und Senlis zeigen eine Durchbrechung der Walmflächen durch schmale Schlitze; die Auflösung in klares Maßwerk, das überall das Himmelblau durchscheinen läßt, ist zum erstenmal vom Freiburger Meister gewagt und sicher die kühnste Emanzipation des absoluten Kunstzweckes vom Gebrauchszweck, zu der die gotische Bauidee gelangen konnte.“ [2]

Wie wird sich der Meister gefreut haben, als er die Gerüstbalken vom vollendeten Werk herabgelassen hatte! Die Abendsonne durchleuchtete sein Werk und vergoldete seine Pyramide, auch nachdem sie den Blicken entschwunden war. Früh am Morgen, wenn Stadt und Kirche noch im

---

Werkmeister des Münsters“ (Schreiber, Denkmale deutscher Baukunst des Mittelalters am Oberrhein II 3, Freiburg 1825 f, Herder, S. 7). Nach Schreiber ebd. 2 S. 25 beträgt die Höhe des Turmes 385 Fuß 10 Zoll rh. (4 · 95 = 380). Als Maße des Querhauses werden angegeben: Länge von Westen nach Osten 30 Fuß rh., Breite 95 Fuß. Nach Marmon, Unserer Lieben Frauen Münster, Freiburg 1878, Herder, 52 u. 56, ist der Turm 115,845 m = 386 Fuß 5 Zoll badisch hoch, das Mittelschiff 27 m, die Kuppel 30 m.

[1] Vgl. darüber das zusammenfassende Gutachten in der Zeitschrift für bildende Kunst XII (1877) 221 f.

[2] Dehio und v. Bezold, Die kirchliche Baukunst des Abendlandes II, Stuttgart 1901, 310 f.

Schatten lagen, spielten ihre ersten Strahlen bereits in seinem kunstvoll durchbrochenen Steinwerk. Tiefer und tiefer stiegen sie an ihm hinab, bis das volle Licht den ganzen Bau verklärte.

Nach Fertigstellung des Mittelschiffes und des Turmes ruhte der Bau eine Zeitlang, damit die Baukasse sich erholen, Schulden abtragen und neue Mittel erwerben könne. Erst im Jahre 1354 wurde der erste Stein zu einem neuen Chor gelegt. 1359 nahmen Bürgermeister und Rat der Stadt den Johann von Gmünd, bisher Baumeister am Münster zu Basel, als „Werkmeister des neuen Chores“ an, nachdem er mit aufgehobener Hand geschworen hatte, „zu demselben Werk das Beste und Ehrbarste zu raten und zu tun“.

Indes stockte das Unternehmen bald. Es wurde erst hundert Jahre später kräftiger gefördert. 1471 bestellten „Bürgermeister und Rat der Stadt zu Ehren des allmächtigen Gottes und seiner lieben Mutter, der Jungfrau Maria, den ehrsamen Meister Hans Niesenberger von Graz zum Werkmeister, den neuen Chor zu bauen zum allerbesten, getreulich und ehrbarlich, wie er und die Pfleger des Baues zu Rat werden“.

Bezeichnend sind für die Stellung des neuen Münsterbaumeisters seine Lohnverhältnisse. Man verspricht ihm als Gehalt alle Fronfasten 5 Gulden, also jährlich 20 Gulden. Er muß zu jeder Fronfasten einmal zum Bau kommen und die Arbeiten „versehen“. Als Taglohn erhält er, „wenn er in des Baues Dienst ist oder allher zu dem Bau oder heim zieht, alle Tage zu dem vorgenannten Lohn 2 Schillinge und 2 Pfennig Rappen“. Sein Vorgänger, Johann von Gmünd, hatte im Jahr 1359 als Jahreslohn 10 Pfund Pfennig empfangen, 4 Pfund Pfennig als Wohnungsgeld, dazu alle zwei Jahre ein Gewand mit Pelz, „so gut, daß es den Pflegern zur Ehre gereicht und dem Baumeister zu tragen ziemlich ist“, weiterhin als Taglohn so viel, als gebräuchlich war.

Im Jahre 1471 erhielten Gesellen, welche Fundamente gruben, täglich 1 Schilling (12 Pfennig), jene, die Steine auf das Chor hinaufzogen, 14 Pfennig (1 Schilling 2 Pfennig). Den Steinmetzen zahlte man im Sommer 22 Rappen (1 Schilling 10 Rappen), im Winter 15, wenn sie aber Steine versetzten, je 2 Rappen mehr. Ihrem Balier (Meister) gab man im Sommer täglich 24 Rappen (2 Schilling), im Winter 19. Gearbeitet wurde vom Tage der „Stuhlfeier Petri im Winter“ (18. Januar oder 22. Februar) bis zum Feste des hl. Gallus (16. Oktober) von 5 Uhr morgens bis 7 Uhr abends. Dazwischen war am Morgen und am Mittag eine, am Abend eine halbe Stunde zum Essen frei. Jeden Samstag wurde die Arbeit um 5 Uhr abends beendet, alle vierzehn Tage um 3 Uhr, damit die Gesellen ins Bad gehen könnten [1].

[1] Die Nachweise bei Schreiber, Denkmale deutscher Baukunst am Oberrhein II 3, S. 10 f 15 f. Nach S. 25 f berechnete man im Jahre 1549 zu Frei-

Der neue Meister war 1459 zu Regensburg in die Bauhütte aufgenommen worden. Er leitete den Weiterbau zu Freiburg bis 1482, ging dann nach Straßburg und übernahm später den Dombau zu Mailand. Als er 1491 nach Freiburg heimkehrte, erging es ihm schlecht, weil die während seiner Abwesenheit von Stellvertretern eingesetzten Gewölbe des Chores von Sachverständigen als „unwerklich und ungestaltig" bezeichnet wurden. Die Stadtverwaltung ging streng gegen ihn vor. Von größeren Strafen sah sie nur ab, weil er ein alter und schwacher Mann sei. Als sein Nachfolger 1510 die Gewölbe des Chores vollendet hatte, konnte der Stellvertreter des Bischofs von Konstanz am 4. Dezember 1513 den neuen Hochaltar des Chores weihen, zu dessen Altarstein auffallenderweise die Grabplatte des Herzogs Berthold V. von Zähringen († 1218) verwendet wurde. Am 5. Dezember folgte die Weihe des „inneren Chores". Der äußere Umgang mit seinen Kapellen ward erst später fertiggestellt.

Gönnte man in Freiburg diesen Baumeistern des Münsters ihre Freiheit oder waren sie als Baukünstler geknechtet, nach allen Seiten hin gehemmt? Jeder von ihnen war beherrscht von seiner Zeit, von den Gewohnheiten seiner Standesgenossen und den Gepflogenheiten seiner Gegend. Er hing ab von dem Material seiner Steinbrüche und von der Schulung seiner Gehilfen. Es genügt in Freiburg wie anderwärts, nur das Maßwerk der Fenster und Galerien zu betrachten, um aus dem Bau selbst in kurzer Zeit die Geschichte seines Wachstums und seiner Erneuerung herauszulesen.

In dem Querschiff zeugen die ohne Maßwerk gebliebenen Fensteröffnungen und die großen Radfenster für die vorgotische Periode. Die Anfänge der Gotik zeigen sich im Stabwerk der beiden östlichsten Joche des Mittelschiffes; frühes kreisförmiges Maßwerk findet man in den Fenstern der Seitenschiffe, etwas reicheres in den Fenstern der vier letzten Joche des Mittelschiffes an der nördlichen Seite, viel belebteres in den vier Fenstern derselben Mittelschiffjoche an der Südseite. Wechselvoller, darum etwas jünger, ist das Maßwerk der Turmpyramide. Am Chor sind nur die vier Fenster der Sakristei mit einem, wohl von Johann von Gmünd um 1359 ausgeführten Maßwerk ausgefüllt. In allen übrigen Chorfenstern treiben Fischblasen ihr neckisches, aufflammendes Spiel in den verschiedensten Formen, immerhin aber so, daß wenigstens einzelne Fenster des Chorumganges später vollendet sein müssen als diejenigen des Hochchores oben im mittleren Schiff. Der gotische Oberbau der romanischen Türme an

burg 8 Pfund 12 Schilling 6 Pfennig als die Hälfte von 17 Pfund 5 Schilling. Damals galt also 1 Pfund = 20 Schilling, 1 Schilling = 12 Pfennig.

beiden Seiten des Chores, östlich vom Querschiff, kommt jenem um 1359 eingesetzten Fenstermaßwerk nahe.

Jeder Baumeister hat also sein eigenes Maßwerk verwendet. Auch nach Vollendung des Münsters unterließen spätere Meister nicht, bei ihren Zusätzen oder Erneuerungsarbeiten sich durch ihr Maßwerk genau zu charakterisieren.

Johann von Gmünd hat sich beim Entwurf seines Planes für das Chor an ein neues, wechselvolles Schema gehalten, das kurz vorher für die Heiligkreuzkirche von Gmünd zum erstenmal versucht worden war. Anschluß an anderweitige Bauten und an auswärts kurz vorher angewendete Formen wäre nur dann geistloses Kopieren und Wiederholen der von einer gerade herrschenden Mode geforderten Bildungen, wenn nicht die Grundrisse, Aufrisse und Querschnitte der verschiedenen Teile des Münsters, besonders sein Maßwerk und seine Strebepfeiler dartäten, wie in allen Einzelheiten der Konstruktion und in den Profilen jeder Meister innerhalb der Regeln der „Gerechtigkeit des Zirkels" auch sein Können und seine freie Wahl betätigte.

Wie individuell Freiburgs Steinmetzen verfuhren, zeigt, abgesehen von der originellen Anlage des mustergültigen Turmes, welche doch auch wieder ohne sein festes Material so nicht möglich gewesen wäre, jene Schwellung der Ecklinien dieses Turmes. Diese Schwellung ist dann in den beiden öfter erwähnten Chortürmen, den „Hahnentürmen", nachgeahmt, um auch ihnen eine gefälligere Silhouette zu schenken. Die Achse des Chores bildet nicht mit der Achse des Mittelschiffes eine gerade Linie, sondern weicht etwas nach Süden ab. Man findet einen solchen, freilich sehr stumpfen Winkel beim Choreingange auch in andern Kirchen, weil die Baumeister daran erinnern wollten, daß Christus, dessen mystischer Leib die katholische Kirche ist, sterbend sein Haupt neigte. Noch merkwürdiger ist, daß das Mittelschiff nach Osten etwas breiter wird, als es im Westen ist, daß umgekehrt die Stützen bei der Vierung um 0,43 m weiter auseinander stehen als beim Turme, und daß die Gewölbe der Seitenschiffe von Westen nach Osten ansteigen, wie der Boden des Münsterplatzes[1]. Das nördliche Seitenschiff ist schmäler als das südliche; im Maßwerk, in den Einzelheiten des Strebesystems und in der Zahl der Statuen ist die nördliche Seite von Anfang an bis in die letzten gotischen Bauteile einfacher als die südliche.

Alle diese Sachen kann man nicht als Zufälligkeiten oder Versehen erklären, weil die Schwellung des Turmhelms und die großartige Ikono-

[1] Marmon, Unserer Lieben Frauen Münster 56 f.

graphie der Portalskulpturen beweisen, wieviel Gewicht man in Freiburg darauf legte, das Auge durch die schönsten Linien, den Verstand durch die tiefsinnigste Symbolik zu erfreuen. Jenen Meistern gewährten also die Pfleger volle Freiheit; sie haben ihnen gegenüber entschieden betont, die Bürgerschaft wünsche ein schönes Gotteshaus und erwarte von ihren Steinmetzen etwas Hervorragendes. Wäre ihr Streben nicht auf tüchtige Leistungen ausgegangen, so hätten sie nicht nötig gehabt, sich nach besonders tüchtigen Leitern ihres Baues umzusehen, welche zum Beweise ihres Könnens auf Arbeiten in Basel, Regensburg, Straßburg und Mailand hinweisen durften und deren Ruhm der unvergleichlich schöne Turm auch heute noch laut verkündet.

„Freiheit den Künstlern", ja mehr als das: Aneiferung der Künstler zur freien Erfindung und Herstellung schöner, die Gemeinde ehrender Werke war Wahlspruch des Mittelalters. Wer diese Devise, „Freiheit den Künstlern", als etwas Neues in die Welt hinausruft, der kommt, ohne es zu wollen, in den Verdacht, an die Stelle der Freiheit ungemessene Willkür zu setzen, statt des Stils die Mode zur Führerin zu machen, die einzelnen Meister gleichsam zu vergöttern und durch tollkühnen Hochmut zu verderben.

Die Bauleute des Turmes von Babel wollten etwas ganz Neues leisten, ihr Werk zu ungesehener Höhe aufwachsen lassen. Aber statt Felsblöcke nahmen sie Lehmziegel, statt des Mörtels nur Erdpech. Rasch stieg ihr Denkmal auf, aber es hielt nicht stand. Die Versprechungen waren verlockend gewesen, aber der neue Stil und die neue Technik bewährten sich nicht zur Ausführung solcher hochfliegenden Pläne.

Wo talentvolle Künstler eine unvernünftige Freiheit beanspruchen, sich dagegen sträuben, für dieses oder jenes bestimmte Werk die Gesetze eines bewährten Stils reden zu lassen, überall da muß Verwirrung entstehen. Dem Individualismus der Künstler folgt als Echo der ebenso berechtigte Individualismus der Kritiker. Das traurige Endergebnis ist ein Babel, in dem niemand auf den andern achtet und jeder seine Wege geht, darum nichts Großes entstehen kann.

2. Die Bildwerke des Freiburger Münsters.

Der geniale Meister der Freiburger Turmpyramide war nicht nur Steinmetz, sondern auch Bildhauer. Von ihm stammt der Plan und ein Teil der Ausführung des großartigen Figurenzyklus, welcher die Vorhalle

ziert. Verdankt dieser hervorragende Künstler seine Erfolge als Bildhauer der Ungebundenheit oder zum größten Teil der Unterordnung unter die Ideen und Typen, unter den Stil und die Technik seiner Zeit? Ist nicht auch hier ruhiges Fortschreiten auf der gegebenen Bahn ikonographischer, stilistischer und technischer Gewohnheiten ein unerläßlicher Grund der künstlerischen Großtat dieses Genies gewesen? Diese Frage ist keine rein spekulative, sondern eine überaus praktische. Sie findet nicht durch theoretische Grundsätze einer philosophischen Ästhetik, sondern mit Hilfe der offenkundigen Tatsachen und der Denkmäler ihre Beantwortung. Sehen wir zu, was er uns bietet, dann, warum er es so ausgestaltete.

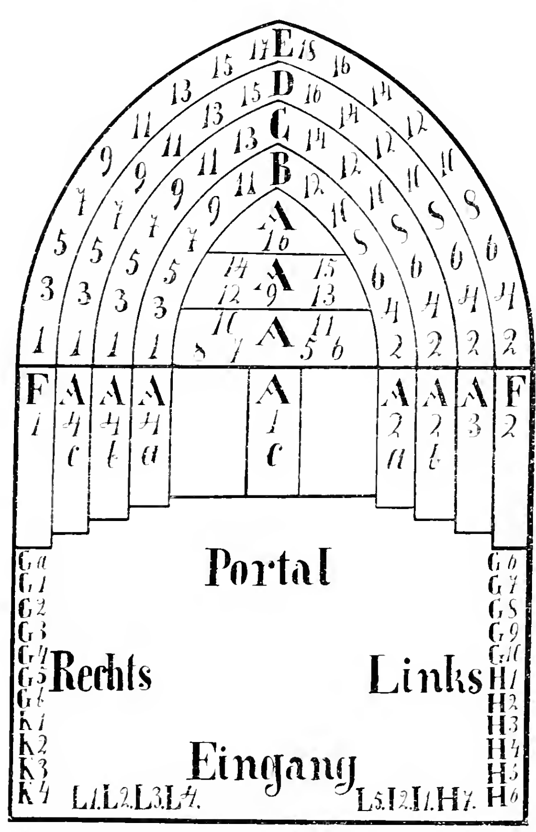
Die Vorhalle wird gebildet durch das Erdgeschoß des Turmes, ist darum fast quadratisch, jedoch so, daß die Mitte der östlichen Seite, worin das sich verjüngende Portal liegt, nischenförmig zurücktritt. Am Pfeiler zwischen den beiden Eingängen des Portals nimmt, wie die hier beigegebene Skizze dartut, die Statue der Gottesmutter, der Patronin des Münsters, die Ehrenstelle ein (A 1). Zu ihrer Rechten und Linken stehen in den Portalwänden je vier Statuen (A 2—4 und F 1—2). Über ihr zeigt das Tympanon in drei, bzw. fünf Reihen Christi Leben, Leiden und Verherrlichung (A 5—16), dann folgen in den Kehlen der um dieses Tympanon geschlagenen Spitzbogen zwölf Engel, vierzehn Propheten, sechzehn Vorfahren Christi und achtzehn Patriarchen. Die nördliche und die südliche Wand der Vorhalle ist mit je elf Figuren ausgestattet; vor der westlichen sind zur Rechten und Linken des Eingangs wiederum je vier Gestalten angebracht[1].

Der Grundgedanke, welcher alle diese großen und kleinen Figuren umfaßt, ist Christus des Herrn Leben und Wirken auf Erden in der Fülle der Zeiten, die Vorbereitung auf seine Ankunft im Alten Bunde und die Ausgestaltung seines Reiches auf Erden bis zum Gerichtstage.

Der Erlöser, der Mittelpunkt der Weltgeschichte, ist geboren aus Maria der Jungfrau, deren Standbild am Portalpfeiler steht. Neben ihr weisen sechs (sieben) große Figuren: Gabriel und Maria, Elisabeth Maria um-

[1] Alle diese Bildwerke sind nach trefflichen Aufnahmen wiedergegeben in „Unser Lieben Frauen Münster" Taf. 20—29. Zur stilistischen Würdigung derselben ist vor allem zu benutzen: Moriz-Eichborn, Der Skulpturenzyklus in der Vorhalle des Freiburger Münsters und seine Stellung in der Plastik des Oberrheins, Straßburg 1899, Heitz; zur Erklärung: Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, Freiburg 1902, Herder, 359 f, wo auch die weitere Literatur angegeben wird.

armend, sowie die heiligen drei Könige, hin auf Christi Empfängnis, die Heimsuchung und Epiphanie (A 2—4). Oben im Tympanon folgen in kleinen Gruppen Christi Geburt und Anbetung durch die Hirten, dessen Gefangennehmung und Geißelung (5—8), dann die Kreuzigung als Mittelpunkt des Tympanons (A 9). Weil der Herr sich erniedrigte bis zum Tode am Kreuze, hat Gott ihn erhöht. Den gründlichsten Erweis dieser Erhöhung bringt der jüngste Tag. Darum wird uns die Auferstehung der Toten, der bekleideten Gerechten und der unbekleideten Bösen (10 u. 11), die Menge der Auserwählten und der Verworfenen (12 u. 13), die Zwölfzahl der mit dem Herrn richtenden Apostel (14 u. 15), endlich der Richter selbst zwischen Maria und Johannes und seinen Engeln gezeigt (A 16).



Skizze der Portalhalle am Münster zu Freiburg im Breisgau.

Die Geschichte der Erlösung durch Christus mit ihrem Abschluß im Weltgerichte wurde vorbereitet seit Anfang der Welt. Der erste Akt der Weltgeschichte war die Erschaffung der Engel, welche nach ihrer Bewährung im Himmel Gott anbeten und verherrlichen. Darum sind in der Kehle des ersten Portalbogens zur Rechten sechs Engel dargestellt mit Rauchfässern, den Sinnbildern des Gebetes, zur Linken ebensoviele, welche Kronen, Sinnbilder der Ehrung, darbieten. Oben in der Spitze (B) hält ein Engel das Bild der Sonne. Da in den folgenden Bildern der Spitze (C, D, E) die Personen der heiligsten Dreifaltigkeit dargestellt sind, dürfte diese Sonne eine Anspielung sein auf das Wort

des Evangelisten, wonach Jesus das wahre Licht ist, und auf den Satz des Glaubensbekenntnisses das ihn „Licht vom Lichte" nennt. Zweimal ist er dargestellt (in B und D), weil er zwei Naturen besitzt.

Im zweiten Bogen folgen vierzehn Propheten. An ihre Spitze (C) ist das Brustbild des Heiligen Geistes gestellt, der sie erleuchtete. Der dritte Bogen umschließt sechzehn Ahnen Christi, Judas Könige, deren Reihe mit David beginnt (D 2) und oben (D) mit dem Brustbilde des Sohnes Gottes, des Königs der Könige, endet[1]. Zu dieser Reihe der Könige gehört die am Portalpfeiler unter Marias Füßen schlafend dargestellte Figur Jesses (A 1 c).

Der vierte und letzte Bogen bietet Raum für achtzehn Patriarchen. Ihre Reihe beginnt mit Adam und Eva (E 2 u. 1), an die sich Kain mit einem Ährenbüschel und Abel mit einem Lamme (E 3 u. 4) anschließen. Auf Abel folgen links Seth, Noe die Arche tragend, Melchisedech, Abraham, Isaak, Jakob und Judas; rechts über Kain sechs schwer zu deutende Gestalten (vielleicht Sara, Josue, Kaleb, Gedeon usw.); oben (E 18) steht Moses neben dem Brustbilde Gottes des Vaters.

Vielleicht hat man beim Entwurf des Zyklus auch an das Tedeum gedacht, worin wir singen: „Dich loben die Engel und alle Mächte, dich der Propheten glorreiche Schar, dich bekennt auf dem Erdkreise die heilige Kirche."

Das Bild dieser Kirche steht unten (F 1) neben den Statuen der heiligen Könige, der Erstlinge aus der Heidenwelt (A 4 a–c), und unter der Figur der Eva (E 1), der Mutter der Menschheit, ihres Vorbildes. Der Kirche gegenüber steht auf der linken Seite die Synagoge (F 2).

Kirche und Synagoge leiten den dritten Teil des Zyklus ein; denn neben ersterer steht Christus (G a), der Bräutigam, mit den fünf weisen Jungfrauen (G 1—5). An diese Jungfrauen schließt sich Maria Magdalena an, weil sie trotz ihrer Sünden als Vertreterin des beschaulichen Gebetslebens galt, dem die Gott verlobten Jungfrauen sich zu widmen haben (G b). Neben der Synagoge stehen auf der linken Seite die fünf törichten Jungfrauen (G 6—10), die leichtfertigen Töchter dieser Welt.

Neben den fünf törichten Jungfrauen finden wir neun andere Frauen. Die erste derselben (H 1) sinnbildet offenbar die Grammatik; denn zu ihrer Rechten liest ein fleißiger Schüler in seinem Buche, während zur Linken

[1] Moriz-Eichborn, Skulpturenzyklus 22.

ein fauler schon entkleidet ist, um mittelst der Rute, welche sie emporhält, gezüchtigt zu werden. Deutlich gekennzeichnet ist auch die zweite als Dialektik, die vierte durch ein Winkelmaß als Meßkunst, die fünfte als Musik. Es müßte also die dritte die Rhetorik vorstellen, die sechste und siebte die Geometrie und Astronomie. Vielleicht sind ihre Attribute durch Restaurationen verändert worden (H 1—7). Die beiden letzten großen Figuren stellen die hll. Margareta und Katharina, die Patronin der Philosophen, dar (I 1 u. 2). Auf der andern Seite stehen neben der hl. Maria Magdalena vier alttestamentliche Personen: Abraham mit Isaak, Johannes der Täufer, eine Frau und Aaron als Hoherpriester mit seinem Rauchfaß (K 1—4). Faßt man Abraham und Aaron auf als Vorbilder des Priestertums Christi, so könnte jene Frau die Königin des Nordens sein, welche zu Salomon kam und wie der neben ihr aufgestellte Vorläufer Johannes für Christus Zeugnis ablegen wird[1].

An der westlichen Wand warnen drei Engel die Eintretenden (L 1, 4, 5). Zur Rechten und Linken des Eingangs halten zwei derselben Spruchbänder mit den Worten: Nolite exire, d. h. „Wenn man euch sagt: Siehe, er (Christus, welcher am Ende der Zeiten erscheinen wird) ist in der Wüste, so wollet nicht hinausgehen“; und: Vigilate et orate. d. h. „Wachet und betet, denn ihr wisset nicht, wann die Zeit (des Gerichtes) eintritt.“[2] Das Spruchband des dritten mahnt: Ne intretis, d. h. „Betet, daß ihr nicht in Versuchung geratet.“[3] Worin diese Versuchung bestehe, vor welcher der Mensch sich hüten soll, zeigen die zwischen jenen Engeln angebrachten Gestalten der Wollust, einer kaum bekleideten Frau, und des schmeichlerisch auftretenden Fürsten dieser Welt (L 2 u. 3).

Ein näheres Eingehen auf weitere Einzelheiten würde hier zu weit führen. Erwähnt sei nur, daß in den reich ausgearbeiteten Sockeln der Figuren Szenen aus dem Leben des hl. Johannes und der Apostel ausgemeißelt sind.

Mit Recht betont Sauer[4]: „Die Gedankenabfolge und -verknüpfung, die hier in Freiburg wie anderwärts künstlerische Verkörperung gefunden hat, ist nicht das geistige Eigentum eines einzelnen Mannes, auch nicht einer Korporation, wie etwa der (damals in Freiburg lebenden)

[1] Mt 12, 42. Lk 11, 31.
[2] Mt 24, 26. Mk 13, 23. [3] Lk 22, 40 46.
[4] Symbolik des Kirchengebäudes 361.

Dominikaner, war vielmehr Gemeingut jener ganzen Zeit und gewiß auch aller Stände und somit das geeignetste Motiv für eine bildliche Wiedergabe, in der es auch weiterhin belehrend und anregend wirken konnte".

Hat Sauer klar dargetan, daß die Idee des Zyklus, wie in den Einzelheiten, so auch in der Gesamtheit, aus dem Geiste des 13. Jahrhunderts emporwuchs und sich im wesentlichen nicht von dem der französischen Portale unterscheidet, so hat Moriz-Eichborn dasselbe in Bezug auf Stil und Ausführung gezeigt. Er weist darauf hin, daß französische Einflüsse unverkennbar sind im Aufbau des Freiburger Mittelschiffes wie in der Anlage und in den Details der Vorhalle[1], und daß der wohl vor 1252 entstandene Lettner des Straßburger Münsters „das unmittelbare Vorbild der Blendarkadenreihe der Freiburger Vorhalle" sei[2]. Nach ihm wären die Skulpturen der Breisgauer Vorhalle etwa 1270 oder 1275 vollendet, die Statuen der Westfassade zu Straßburg 1280 begonnen worden[3]. Ja er geht so weit, zu behaupten:

„Es treten uns in der Straßburger Gruppe ganz auffällige und besonders in der Gestalt des Fürsten der Welt allerdirekteste Beziehungen zu den Freiburger Skulpturen entgegen, und wenn wir nun daraufhin einen vergleichenden Blick auf diese und jene überhaupt werfen, wird es uns bald zur festen Gewißheit, daß der Straßburger Stil nichts weiter als eine Fortsetzung des Freiburger ist, ja daß die Übereinstimmung der Werke oft bis in die größten Einzelheiten hinein so groß ist, daß wir direkt zu der Annahme gezwungen werden, hier wie dort möchten wenigstens teilweise dieselben Steinmetzen tätig gewesen sein."[4]

Diese Behauptungen werden mit um so mehr Vorsicht aufzunehmen sein, je mehr man bedenkt, daß damals die Plastik in Nordfrankreich und am Oberrhein von demselben Stil und von derselben Technik beherrscht war, daß in Freiburg und Straßburg dieselbe Tracht und Mode regierte, daß die Gesichtstypen wie die Haltung der Männer und Frauen, welche den auf Naturbeobachtung gerichteten Sinn der elsässischen und breisgauischen Steinmetzen als Vorbilder dienten, sich kaum merklich unterschieden. Wahr

[1] Moriz-Eichborn, Skulpturenzyklus 96 98.

[2] Ebd. 85 119 f. Wenn freilich, wie Adler und Kraus behaupten, der Straßburger Lettner 1298 von Erwin errichtet wurde, hat die Vorhalle von Freiburg ihn beeinflußt.

[3] Ebd. 47 263. Er meint, die Ausschmückung der Vorhalle sei in zehn bis fünfzehn Jahren, etwa 1260 bis 1270 oder 1275 ausgeführt, der Turmbau 1255 bis 1260 in Angriff genommen worden.

[4] Ebd. 257 f 255 263 281.

bleibt trotz aller Herabminderung die Tatsache, daß der große Bildhauer, dem man die Ausstattung der Turmvorhalle in Unser Lieben Frauen Münster verdankt, künstlerisch nicht auf eigenen Wegen ging, sich von Zeitgenossen, welche er in der Ausführung und Formschönheit weit überragte, nicht wesentlich durch subjektiven Individualismus unterschied, daß es ihm nie eingefallen ist, auf seine Fahne die Devise „Freiheit den Künstlern" in dem Sinne zu schreiben, als wolle er etwas ganz Neues erfinden.

Betrachten wir die übrigen Bildhauerarbeiten des reich ausgestatteten Münsters, so sind in ihnen, wie in den architektonischen Teilen, Fortschritte oder Rückschritte unverkennbar. Jeder Meister hielt trotzdem fest an den Schönheitsidealen seiner Zeitgenossen und seiner Gegend oder anderer Schulen, die ihm höher zu stehen schienen. Jeder suchte, soweit Talent, Zeit und Mittel ihm gestatteten, das Beste zu erreichen, und war eben darum, ja nur darum, den Pflegern des Baues genehm. Nie hat einer der Auftraggeber Verwahrung eingelegt, wenn Baumeister oder Bildhauer sich die Freiheit nahmen, etwas besser zu machen und schöner zu bilden, als Vorgänger oder Nachbarn vermochten.

Ein eigener Geist spricht aus der Szene der Krönung Marias in dem äußeren Giebel der Vorhalle. Die vielen dreieckigen Gewandfalten und die langen Locken der Engel sind doch nicht von jenem Steinmetzen gebildet, welcher die herrlichen Figuren der weisen und törichten Jungfrauen vollendete, ihre in langen Falten herabwallenden Gewänder und ihre edeln freudigen oder schmerzlichen Gesichtszüge meißelte. Auch in der Vorhalle selbst sind jene Jungfrauen, die Kirche und die Synagoge doch kaum aus denselben Händen hervorgegangen, welche das Tympanon und dessen Kehlen mit so vielen Figuren füllten. So kann man weiter gehen, um in den Nischen der Strebepfeiler Apostel und königliche Vorfahren Christi, im Mittelschiff andere Apostel, in den Strebepfeilern des Chores vortreffliche ältere, dorthin verschlagene Figuren heiliger Jungfrauen zu betrachten; nirgendwo langweilt schematisches Einerlei, schablonenartige Wiederholung abgedroschener Motive.

Wenn wir die Bravourstücke der letzten Gotiker, z. B. die erst 1561 von Jörg Kempf vollendete spätgotische Kanzel mit den strengen Gebilden der Gotik des 13. und 14. Jahrhunderts vergleichen, erklingt da nicht gleichsam ein Triumphgesang künstlerischer Freiheit? Nicht einmal durch die strengen Anforderungen der Hüttenordnung oder durch des

Zirkels Kunst und Gerechtigkeit ließ die recht verstandene Freiheit sich in Bande schlagen. Nicht über Verkümmerung der Freiheit klagen die üppigen Maßwerkformen der Chorfenster und die neben ihnen gleichsam aus Rand und Band herausgewachsenen Fialen. Nicht Mangel an Freiheit half der Renaissance an die Stelle der Gotik zu treten, dem 18. Jahrhundert einen von Christian Wenzinger verfertigten Taufstein und ein Denkmal für General von Rodt (gest. 1743) im Münster aufzustellen.

Der Weg von den anspruchslosen, der Tierfabel entlehnten romanischen Reliefbildern an den Gesimsen des Querschiffes bis zu jenem Taufstein ist gleichsam eine Via triumphalis der künstlerischen Freiheit. An ihrem Anfange stehen Gebilde, die noch in kindlicher Einfalt und Unbeholfenheit an die tastenden Künstler der Klosterschulen älterer Zeiten erinnern. Es folgen die herrlichen Gebilde der frühen gotischen Zeit, in denen die theologische Wissenschaft der mittelalterlichen Universitäten sich bekundet und die Steinmetzen wie die Gelehrten sich zum höchsten Geistesadel erheben. An ihrem Schlusse stehen Bildwerke, in denen sich das leichte Leben der Damen verrät, welche im 18. Jahrhundert die dem nahen Untergange geweihten Fürstenhöfe beherrschten.

Wann und wo hat die katholische Kirche sich der Kunst gegenüber als Tyrannin oder Kerkermeisterin erwiesen? Bilderstürmer sind weder im ersten noch im zweiten Jahrtausend von der römischen Kirche ausgesandt worden. Auch geisttötender Puritanismus hat bei ihr nie Förderung gefunden. Freilich haben ihre Vertreter mit Recht Verwahrung eingelegt gegen Willkür, die in keinem geordneten Gemeinwesen geduldet werden kann, auch nicht von seiten der Künstler. Die Kirche hat mit Recht gefordert, Inhalt und Form der Kunstwerke dürften in christlichen Gotteshäusern sich nicht in Gegensatz zu den geoffenbarten Lehren über Glauben und Sitten setzen. Die vom Diakon Epiphanius auf dem 7. allgemeinen Konzil, dem zweiten von Nicäa, 792 mit Berufung auf den hl. Basilius vorgelesene Stelle besagt: „Die Anordnung der Bilder ist nicht den Malern anheimgegeben, sondern durch Gesetz und Überlieferung sowie durch geziemende Achtung der Vorzeit bestimmt. Unsere Bischöfe haben die ehrwürdigen Kirchen geweiht und den Auftrag gegeben, deren Bilder zu malen. Sie, nicht die Maler, haben also zu bestimmen, wie deren Inhalt der Überlieferung entsprechen soll; denn dem Maler obliegt nur die kunstgerechte Ausführung, die Bestimmung

über den Inhalt ist natürlich Sache der Bischöfe, welche die Kirche weihten.“ [1]

In diesen Worten liegt offenbar keine Beeinträchtigung der wahren Kunst. Ist denn die Forderung eines Ministers, Bürgermeisters oder Privatmannes unberechtigt, wodurch verlangt wird, jene Künstler, welche er zur Ausschmückung eines Gebäudes auswählte, sollen diese oder jene entsprechende Szene darstellen und vor Beginn der Ausführung Pläne einreichen, die zu begutachten seien? Es kann doch niemand in derartigen Anforderungen, eine Beschränkung berechtigter künstlerischer Selbständigkeit finden. Würde der Auftraggeber einem Künstler, welcher auf solche Bedingungen nicht eingehen wollte, einen Absagebrief senden, so könnte doch kein Vernünftiger sich wundern. Zum wenigsten unklar gefaßt sind weiterhin folgende Sätze der eingangs erwähnten Jahres-Mappe:

„Wir finden es als selbstverständlich, daß die Wissenschaft nur nach ihren Prinzipien beurteilt und betrieben werde, und man betont immer wieder, daß die Kirche dagegen nichts einzuwenden habe; daß es nur eine Wissenschaft gebe! Es gibt auch nur eine Kunst. Und hierfür sind die ersten Autoritäten eben die Künstler, und sonst niemand! Die Geschichte und Ästhetik haben uns noch jedesmal in die Wüste geführt, wenn sie der Kunst die Wege weisen wollten.“ „Die Kunst ist nicht jedermanns Sache, zumal nicht in Zeiten des Überganges, des Werdens; wir dürfen uns deshalb auf unser eigenes Urteil und Empfinden nicht allzusehr versteifen, vor allem nicht einer mächtigen Persönlichkeit gegenüber.“ [2]

Würde jemand im Sinne der katholischen Kirche reden, wenn er sagte: „Es gibt nur eine Wissenschaft (auch mit Einschluß der Dogmatik, der Moral, des Kirchenrechtes usw.) und in ihr sind die ersten Autoritäten eben die Gelehrten, und sonst niemand. Die Wissenschaft ist nicht jedermanns Sache. Niemand darf sich einer mächtigen Persönlichkeit gegenüber auf sein eigenes Urteil und Empfinden allzusehr versteifen“?

Gibt es wirklich nur eine Kunst? Sind wirklich für die Kunst Künstler die ersten urteilsfähigen Kenner, und sonst niemand?

[1] Pictoris sola ars est. Dispositio manifestum est quod sit sanctorum patrum, qui dedicaverunt. *Τοῦ γὰρ ζωγράφου ἡ τέχνη μόνον.* Harduini Acta Conciliorum IV, Paris. 1714, 359. Conc. Nic. II actio 6, tom. 3. Mansi. Concilia XIII 251. Bei Basilius findet sich die Stelle nicht. Das Zitat der Konzilienſammlungen: De Spiritu sancto ad Amphilochium, paßt nicht zu ihr. Wahrscheinlich ist angespielt auf Epistola 360 S. Basilii ad Iulianum, bei Migne, Patr. graec. XXXII 1099.

[2] Jahres-Mappe 1903, 10.

Gewiß gibt es nur eine Kunst, wenn man an die unwandelbaren Grundsätze des Schönen denkt. Aber sobald dies Schöne dargestellt wird, redet doch alle Welt von profaner und religiöser, von christlicher und katholischer, von deutscher und französischer Kunst, von Kunst des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit. Der ohne Einschränkung hingestellte Satz: „Es gibt nur eine Kunst, und hierfür sind die ersten Autoritäten die Künstler, und sonst niemand", bezieht sich im ersten Teil auf theoretische Grundsätze und Entwicklungen, im zweiten auf das ganze Gebiet der Praxis. Hinsichtlich der praktischen Fragen ist wiederum zu unterscheiden. Was die eigentliche, die technische Kunstübung betrifft, so wird niemand bestreiten, daß die Künstler hierin die ersten Autoritäten sind. Daß aber niemand als sie das erste Wort zu reden habe, wenn es sich darum handelt, was darzustellen sei für diesen oder jenen Zweck und Ort, widerspricht aller Erfahrung. In der katholischen Kirche sollen alle Kunstwerke der Erbauung und Belehrung dienen, den Gottesdienst und das kirchliche Leben fördern. Hinsichtlich des Baues und der Ausstattung katholischer Gotteshäuser wird man doch nicht zu behaupten wagen: „Die Künstler sind die ersten Autoritäten, sonst niemand." Nicht einmal Protestanten und Altkatholiken werden solchen Sätzen zustimmen, wenn es sich um Erbauung und Ausstattung ihrer Kirchen handelt.

3. Werke der Malerei im Münster zu Freiburg.

Nachdem gezeigt ist, wie die Pfleger des Liebfrauenmünsters zu Freiburg Baumeistern und Bildhauern im Laufe der Jahrhunderte jede geziemende Freiheit gegönnt haben, bleibt noch übrig, zu zeigen, wie sie auch der berechtigten Freiheit der Maler stets mit Achtung entgegengekommen sind. Da wären nun zuerst die Glasmalereien dieses Münsters zu behandeln. Weil indessen Geiges, der beste Kenner derselben, im Begriffe ist, ein großes Werk darüber zu veröffentlichen [1], lassen wir sie beiseite bis dasselbe vollendet ist. Die Tafelmalerei ist im Münster durch zwei hervorragende Meister vertreten, durch Baldung Grien († 1552) und Hans Holbein d. J. (gest. 1543).

Hans Baldung zeigt sich in Freiburg auf der Höhe seiner Kunst, als würdiger Genosse Dürers und Grünewalds. Er zeichnete im Jahre 1515 den Entwurf zu einem vierteiligen Glasgemälde der Kapelle

---

[1] Geiges, Der alte Fensterschmuck des Freiburger Münsters. Freiburg 1901 ff, Herder.

der hl. Anna, worin er diese Heilige gemäß der damals angenommenen Legende mit ihren drei Töchtern, deren Männern und Kindern darstellte. Noch wertvoller sind zwei Flügelbilder, deren Mittelstück verloren ging. Auf der inneren Seite malte er Christi Taufe und des hl. Johannes Vision auf Patmos, auf der äußeren die Verkündigung. Sein Hauptwerk ist der Hochaltar, dessen Mitte Marias Krönung durch die heiligste Dreifaltigkeit, dessen geöffnete Flügel die um Petrus und Paulus versammelten Apostel zeigen. Nach Schließung der Flügel sieht man dann vier Szenen: die Verkündigung, die Heimsuchung, die Geburt Christi und die Flucht. In der Predella ist die Anbetung der Könige geschnitzt. Die Rückseite bietet in der Mitte eine figurenreiche Kreuzigung, auf den Flügeln die hll. Georg, Laurentius, Johannes Baptista und Hieronymus, auf der Predella die Brustbilder der vier die Gottesmutter verehrenden Vorsteher des Dombaues mit der Jahreszahl 1516. Man zahlte dem Meister bereits im Jahre 1513 als erste Abschlagssumme 199 Gulden. Er hat wohl 1511 bis 1516 seine beste Kraft auf das Altarwerk verwendet, zeigt darin große Sicherheit in Darstellung der treu beobachteten Natur, feste Zeichnung, bestimmte Umrißlinien und klare Anordnung der Gestalten. Die Apostel und die Heiligen der Flügel sind trefflich individualisiert, die vier Pfleger des Baues in der Predella verdienen als Porträts alle Anerkennung. Die Hauptpersonen verlieren trotz sorgfältiger und eingehender Behandlung vieler sie umgebenden Nebensachen nie ihre Bedeutung, sondern treten durch reiche Lichtwirkungen in prachtvoller Farbengebung hervor. Bei Marias Krönung ist die im hellsten Glanze schwebende Taube des Heiligen Geistes Quell des Lichtes, ebenso bei der Verkündigung. Beim Weihnachtsbilde ist das Christkind der aufgehenden Sonne gleich. Es verklärt das Angesicht seiner jungfräulichen Mutter und läßt Strahlen auf den im Schatten stehenden hl. Joseph fallen. Bei der Heimsuchung erfüllt das ruhige Licht des späten Nachmittags die gebirgige Gegend des Hintergrundes. Bei der Flucht herrscht die Dämmerung des nahenden Abends. Prächtig beleuchtete Landschaften umrahmen auch Christi Taufe und den Evangelisten Johannes in den beiden Flügelbildern der Kaiserkapelle. Der mittelalterliche Kern schimmert in allen Gemälden Baldungs noch durch die neue und bewegte Hülle der naturalistischeren Zeit. Ein duftiger Hauch christkatholischer Frömmigkeit und Innigkeit vermählt sich hier, wie bei Dürer, mit echter deutscher Gemütstiefe. Die Typen sind jedoch mehr wahr als edel, die Personen fleischig, kräftig und etwas aufgedunsen, nicht mehr ganz gesund und markig.

Die bekannteste Tafel des Hochaltars ist das vielgelobte Bild der Flucht. Maria und Joseph ziehen hin unter einem Palmbaume. Die Krone desselben wird von unbekleideten Engelchen mit Aufgebot all ihrer kindlichen Kraft und Schwere geneigt, damit die heilige Familie sich an den Früchten labe. Scharen ähnlicher Engelkinder haben sich um die Szene der Krönung Marias gesammelt, um mit Musikinstrumenten in fröhlichem Laufen, Tanzen und Springen den festlichen Vorgang zu verherrlichen.

Künstlerische Freiheit und uneingeschränkte Schaffensfreudigkeit beleben das Ganze. Von Beengung der Individualität des Künstlergenies ist nichts zu finden, obwohl der Meister in fester katholischer Glaubenstreue auf dem Boden kirchlicher Überlieferung steht und sich im allgemeinen an die alte Ikonographie hält, ohne jedoch auf neue Züge und Versuche zu verzichten.

Die hohe Freiheit der Künstler des beginnenden 16. Jahrhunderts bekundet sich noch deutlicher, wenn man drei um jene Zeit entstandene Schnitzaltäre des Münsters hinzunimmt. Im ältesten derselben knien unter Marias Schutzmantel Vertreter der Geistlichkeit und der Laienwelt. Der Faltenwurf verläßt den gotischen Stil, wird unruhig und flatterhaft. Sechs Engel, welche den Mantel ihrer Königin ausbreiten, sind zwar prächtige Kindergestalten, haben aber alle geistige Größe himmlischer Boten verloren. Sie zeigen, daß der Meister dieses Altares wie Baldung, der ähnliche Engel in seinen Gemälden so freigebig verwendete, und wie Dürer mit andern damaligen Meistern unter dem Bann der Mode stand. Man fand Gefallen an solchen nackten Kindern wegen der malerischen Vorteile, die sie durch Farbe und Bewegung, neckisches Spiel in unbeholfenem, doch ansprechendem Treiben sowie durch vollkommene Ausfüllung des Platzes boten. Die Zeitgenossen freuten sich solcher genreartigen Ausschmückungen der Kunstwerke.

Im Schrein des Dreikönigenaltars fehlen 1505 solche Engel. Wohl suchte Johann Wydynz in ihm die gotischen Formen festzuhalten, aber die Falten seiner Figuren wollen sich nicht mehr in den Stil fügen, suchen nach allen Seiten hin auszubiegen und wegzufließen. Zwei Könige nahen sich tänzelnd, von nervöser innerer Bewegung ergriffen. Die Gesichtsformen sind wie bei Baldung scharf, charakteristisch, beachtenswert, doch nicht ansprechend. Der Meister bleibt wiederum voll und ganz im kirchlichen Geleise, ist jedoch nicht gesonnen, eine ältere, abgenutzte Schablone durch geistlose Kopierarbeit in bequemer Mache zu wiederholen.

Noch unruhiger fließen die an getriebene Bildwerke erinnernden Falten der Figuren im Annaaltar, worin, wie so oft, Maria sowie ihre Mutter zwischen Joachim und Joseph auf einer Bank sitzen und sich mit dem Jesuskinde spielend unterhalten. Die in der Vorhalle in überirdische Sphären der Idealität emporgehobenen Gestalten der Offenbarung sind hier in die irdische Wirklichkeit einer Familie versetzt, welche die Anbetung der Geheimnisse mit dem Gefühle herzlicher Liebe und gemütvoller Häuslichkeit zu vereinen sucht.

Die beiden, wohl um 1522 zu Basel gemalten, vielleicht seit 1554 in der Universitätskapelle des Freiburger Münsters aufgestellten Tafeln des jüngeren Holbein sind weit ruhiger gehalten als Baldungs Arbeiten, trotzdem in der Anordnung reicher an dramatischer Kraft und künstlerischer Größe. Der Geist einer neuen Weltauffassung hat im ruhigen Siegesbewußtsein den Thron eingenommen, nicht als Zerstörer, sondern als berechtigter, willkommener Erbe der Vorzeit, die ihre Aufgabe vollendet hat und sich mit dem Strome der rastlos voranstrebenden Jahrhunderte entfernte. Prachtvoll ist bei Holbein die Architektur des in Ruinen zerfallenen Palastes Davids, in welchem das Christkind, von dem wiederum alles Licht ausgeht, zur Welt kommt und vor dessen langgestreckter Fassade Jesus von den Königen angebetet wird. Alle Personen erscheinen als fromme, vornehme Diener Gottes, aber doch wie Leute des ersten Viertels des 16. Jahrhunderts.

Überreich war jene Zeit an Formen und an künstlerischer Freiheit. Im Münster selbst oder in den trefflichen Aufnahmen der schönen Publikation über dies Münster und seine Denkmäler vergleiche man die Gemälde des Hochaltars und die übrigen Werke Baldungs, Holbeins Malereien, die wertvollen Tafeln mit den Gestalten der vier lateinischen Kirchenväter, welche mit den Symbolen der vier Evangelisten verbunden sind, die Kanzel (1561), die Maßwerkformen, die Fialen und Tabernakel des Chorhauptes. Dann gehe man zurück zum Turmhelm, zu den Figuren der Vorhalle sowie zu den Standbildern im Innern und am Äußern des Münsters, man betrachte die älteren und neueren Grabdenkmäler: nirgendwo sind zwei auch nur einige Jahrzehnte auseinanderliegende Werke identisch in Stil, Ausführung oder Auffassung. Selbst die Restaurationsarbeiten des verflossenen Jahrhunderts sind trotz mancher Mängel und Fehler Kinder und Zeugen ihrer Zeit.

Freiheit ist stets das Grundgesetz aller Kunsttätigkeit gewesen. Es gibt nur eine Kunst, d. h. nur eine Ästhetik; aber die Kunsttätigkeit, die

Arbeit der Künstler ist wechselvoll, wie ein See, in dem derselbe Himmel sich in den verschiedenen Jahreszeiten, am sonnigen Mittag und in sternenheller Nacht, bei Sturm oder Windstille stets anders spiegelt.

Trotzdem unterliegen alle diese Spiegelungen ewigen, unwandelbaren Gesetzen der Natur. Gesetze müssen Geltung behalten für den Künstler, um so entschiedener, je mehr er ein freies Wesen ist. Dem Kunstfreunde, der in der Jahres-Mappe so warm und begeistert, sicher in bester Absicht, für Freiheit eintritt, der meint, „es kann nicht viel nützen, unsern Künstlern das Studium der alten Legenden, Liturgien und ähnliches zu empfehlen", ist das Unglück zugestoßen, einem Künstler, der die hl. Barbara darstellte, so wie die alte Legende es fordert, der ihr deshalb als Symbol einen Turm in die Hand gab, zu sagen: „Bei St Barbara hätte man einen energischen Ausdruck gewünscht, etwa wie sie in mutigem Gottvertrauen das Allerheiligste den Sarazenen entgegenhält; jetzt erweckt sie den Eindruck, als ob sie für sich das heilige Gefäß trage." Der Kritiker verwechselt also einen Turm mit einem Ciborium, die hl. Barbara mit der hl. Klara. Er bringt die hl. Barbara mit Sarazenen in Verbindung, mit denen sie nie etwas zu tun hatte. Solche Irrtümer sind natürlich unvermeidlich, sobald man sich von der Ansicht leiten läßt, „es kann nicht viel nützen, alte Legenden, Liturgien und ähnliches" kennen zu lernen.

Obwohl die Meister der Freiburger Vorhalle sich an die Gesetze der Ikonographie hielten, hat es lange gedauert, bis nach vieler Arbeit einer Reihe der fleißigsten Kenner ihre Statuen richtig gedeutet werden konnten. Noch heute ist der Sinn mancher Figuren nicht genügend aufgeklärt. Welche Dunkelheit und Verwirrung würde herrschen, wenn Baldung und andere Künstler des Münsters ihre Szenen und ihre Bildwerke nach selbstherrlichem Gutdünken ausgestaltet hätten mit der Begründung: „Wir nehmen, was wir für den Ausdruck unserer Gedanken und Gefühle für notwendig erachten. In der Kunst sind wir die ersten Autoritäten, und sonst niemand"!

Freiheit den Künstlern innerhalb der von der Ästhetik, dem Glauben und den guten Sitten gebotenen Schranken! Freiheit, soweit Zweck des Kunstwerkes und die Umstände es erlauben. Auftraggeber sollen bei allen in das Gebiet der Kunst gehörigen Fragen Künstler zu Rate ziehen, deren Vorstellungen gerne anhören, ihren Vorschlägen tunlichst nachkommen. Sogenannte religiöse Kunstanstalten gehen freilich durch ihre Reisenden auf alle Wünsche der Besteller bereitwilligst ein, verwenden aber doch zuletzt

ihre abgegriffenen Modelle und vergilbte Vorlagen. Ein wahrer Künstler muß und soll Achtung der Persönlichkeit fordern, kann sich nicht hergeben zur Ausführung von Liebhabereien dieses oder jenes unverständigen Auftraggebers. Er ist keine Maschine, die sich von anderer Hand willenlos und urteilslos leiten läßt. Wer wird sich nicht freuen, wenn tüchtige Meister neue Wege suchen, wenn sie sich von der Schablone entfernen und geistreiche Züge in ihr Werk einflechten?

Wahre Freiheit herrscht nur da, wo Achtung vor der von Gott gesetzten Autorität stark ist. Darum muß der Künstler selbst verlangen, überall da sich zu fügen, wo die gesetzmäßige Obrigkeit Unterwürfigkeit fordert. Die gebornen Vertreter und Anwälte der Schönheit sind die Künstler, die wie Lehrer und Erzieher für Wahrheit und gute Sitte einstehen. Selbstüberhebung führt naturnotwendig zum Fall. Wo aber technische Übung und Talent nicht fehlen, sichert mit Bescheidenheit gepaarte Charakterfestigkeit Anerkennung und Erfolg.

„Hoch oben am Turm [des Freiburger Münsters], an untergeordneter Stelle, in der bescheidenen, dienenden Funktion eines Kragsteins, ragt ein Konsolbild hervor, das als Bild des gottbegnadeten Meisters dieses Werkes gedeutet wird. Es ist das von einer einfachen, barettartigen Mütze bedeckte Haupt eines gereiften Mannes mit ernstem, würdigem, bartlosem Antlitz. Irgend eine besondere Andeutung, welche das Bild als dasjenige des Turmmeisters ausdrücklich zu kennzeichnen vermöchte, ist nicht vorhanden. Auch in dieser Bescheidenheit liegt ein Stück mittelalterlicher Größe."

So schreibt ein hochgeachteter Künstler unserer Zeit in dem öfter erwähnten Buche über „Unser Lieben Frauen Münster zu Freiburg". Schließen wir mit seinen Worten:

„Blicke hinauf, du vielvermögendes Geschlecht unserer Tage, das du vielfach geneigt bist, verächtlich auf die glaubensstarken Väter und ihre Werke, das vielgeläſterte, dunkle Mittelalter herabzusehen, und frage dich, ob du berechtigt, einer Zeit den Makel geistiger Finsternis anzuheften, welche uns solch leuchtende Zeugen ihrer geistigen Größe überliefert hat."

Steph. Beissel S. J.

Strafrecht und Willensfreiheit.

Der Hauptpunkt, um den sich heute der Streit der Strafrechtslehrer dreht, ist die Willensfreiheit[1].

1. Das jetzt noch geltende Deutsche Strafgesetzbuch sagt in § 51: „Eine strafbare Handlung ist nicht vorhanden, wenn der Täter zur Zeit der Begehung der Handlung sich in einem Zustand von Bewußtlosigkeit oder krankhafter Störung der Geistestätigkeit befand, durch welchen seine freie Willensbestimmung ausgeschlossen war."

Damit stellt sich das St.G.B. auf den Boden der Willensfreiheit. Denselben Standpunkt nimmt das neue deutsche B.G.B. ein, das in § 104 bestimmt: „Geschäftsunfähig ist, . . . wer sich in einem die freie Willensbestimmung ausschließenden Zustande krankhafter Störung der Geistestätigkeit befindet, sofern nicht der Zustand seiner Natur nach ein vorübergehender ist"; und wiederum in § 827: „Wer im Zustand der Bewußtlosigkeit oder in einem die freie Willensbestimmung ausschließenden Zustande krankhafter Störung der Geistestätigkeit einem andern Schaden zufügt, ist für den Schaden nicht verantwortlich."

Dies ist der Standpunkt, den bisher nicht nur alle Gesetzgeber und Gesetzbücher einnahmen, sondern auf dem auch heute noch das allgemeine Volksbewußtsein steht, und an dem glücklicherweise noch immer sehr viele Strafrechtslehrer festhalten.

Dagegen leugnen die positivistischen Strafrechtslehrer die Willensfreiheit ohne alle Umschweife. So schreibt Professor v. Liszt: „Der Verbrecher, der vor uns steht als Angeklagter oder Verurteilter, ist für uns Menschen unbedingt und uneingeschränkt unfrei, sein Verbrechen die notwendige, unvermeidliche Wirkung der gegebenen Bedingungen. Für das Strafrecht gibt es keine andere Grundlage als den Determinismus." [2] Ähnlich drücken sich R. v. Hippel, H. Seuffert, v. Lilienthal, Senatspräsident v. Bülow, Zürcher u. a. aus.

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift oben S. 21 ff.

[2] Mitteilungen der Internationalen kriminalistischen Vereinigung IV 135. Auch in seinem Lehrbuch des deutschen Strafrechts [12 u. 13] 84 trägt v. Liszt dieselbe Lehre vor.

So stehen sich zwei Richtungen schroff gegenüber. Welche von beiden hat recht? Ist es überhaupt notwendig, bei Abfassung des neuen St.G.B. zu dem Streit um die Willensfreiheit Stellung zu nehmen?

In seiner letzten Schrift: „Ein neues St.G.B. für Deutschland[1]" meint der inzwischen verstorbene Professor H. Seuffert (Bonn): „Wir brauchen den Streit über die Willensfreiheit glücklicherweise nicht in die strafrechtlichen Erörterungen zu ziehen. Wir können ihn der Theologie und Philosophie überlassen, indem wir bei Tatsachen der Erfahrung einsetzen." Aber ist denn die Willensfreiheit nicht auch eine Tatsache der Erfahrung? Und muß sich ein Jurist, besonders wenn er an einem neuen St.G.B. mitarbeiten will, nicht klar sein über die Begriffe der Schuld, Verantwortlichkeit, Zurechnungsfähigkeit, über Zweck und Bedeutung der Strafe? Nun liegt aber auf der Hand, daß alle diese Begriffe sich wesentlich ändern, je nachdem man die Willensfreiheit annimmt oder verwirft. Man sehe sich nur die neueren positivistischen Lehrbücher des Strafrechts an, z. B. das des Professors v. Liszt, um sich zu überzeugen, wie sehr alle strafrechtlichen Grundbegriffe vom deterministischen Standpunkt „umgewertet" werden. Nach dem genannten Gelehrten gibt es für das Strafrecht „keine andere Grundlage als den Determinismus". Muß sich der Gesetzgeber nicht klar werden über die Grundlage, auf der er das Strafrecht aufbauen will? Und wenn jemand auf einer neuen, dem allgemeinen Volksbewußtsein widersprechenden Grundlage ein St.G.B. herstellen will, hat er dann nicht die Pflicht, uns von seinem Standpunkte Rechenschaft zu geben? Jedenfalls soll er aufhören im Namen der Strafrechts*wissenschaft* zu reden, wenn er dieser Pflicht nicht nachkommen will.

Wie stellen wir uns also zu dem Streite um die Willensfreiheit?

2. Vor allem müssen wir uns klar machen, worum es sich in diesem Streite handelt. Es ist fast unglaublich, welch einem Urwald von Unklarheiten, Schiefheiten und Mißverständnissen man in den Schriften der Strafrechtslehrer in Bezug auf die Willensfreiheit und die damit zusammenhängenden Begriffe der Verantwortlichkeit, Schuld und Strafe begegnet. Was versteht man also unter Freiheit des Willens?[2]

---

[1] München 1902, 29.

[2] Wir können hier selbstverständlich nicht die ganze Lehre von der Willensfreiheit eingehend darlegen. Wir heben nur die Hauptpunkte heraus und berücksichtigen besonders die Einwendungen, die von seiten der Strafrechtslehrer heute gegen die Freiheit erhoben werden. Für weitere Ausführungen verweisen wir auf

Zuweilen bezeichnet man mit Freiheit das bloße Ledigsein von äußeren Hindernissen, die sich dem naturgemäßen Handeln eines Wesens entgegenstellen. Das ist die Freiheit von äußerem Zwang. Dieser Zwang kann wieder doppelter Art sein: physisch oder moralisch. Der Sträfling wird in Freiheit gesetzt, wenn man ihn aus dem Gefängnis entläßt. Das ist die Freiheit von äußerem physischen Zwang (libertas a coactione). Auch bei vernunftlosen, ja selbst bei leblosen Dingen reden wir von Freiheit in diesem Sinn: wir reden von Gesetzen des freien Falls, von der freien Luft u. dgl. Moralischer Natur sind die Hindernisse, die uns von seiten anderer durch Drohungen oder Gesetze entgegengestellt werden. In diesem Sinn reden wir von Preßfreiheit, Freizügigkeit, Gewerbefreiheit u. dgl. Diese Art Freiheit ist nicht die Willensfreiheit selbst, hat sie aber notwendig zur Voraussetzung, wie sich aus unsern weiteren Ausführungen ergeben wird.

Im engeren und eigentlichen Sinne ist die Freiheit eine ausschließliche Eigenschaft des vernünftigen Willens und bezeichnet das Ledigsein nicht bloß von äußerem Zwang, sondern auch von innerer Nötigung zu einem bestimmten Wollen oder genauer die Fähigkeit des Willens, selbst von innen heraus sein Wollen zu bestimmen, zu wollen oder auch nicht zu wollen, dieses oder jenes zu wollen. Wenn der Vogel aus dem Käfig entlassen wird, so ist er frei von äußerem Zwang: d. h. er kann unbehindert seinem Naturtriebe folgen, der eigentlichen Freiheit oder der freien Selbstbestimmung ist er nicht fähig; der Mensch dagegen hat die Herrschaft über sein Wollen und damit auch über sein äußeres Handeln, wenn ihm kein Zwang angetan wird. Thomas Morus wurde in den Kerker geworfen, um ihn zu zwingen, dem König Heinrich VIII. den Suprematseid zu leisten; seinem Leib konnte man Zwang antun, seinem Willen nicht: dieser blieb auch in Fesseln frei; er konnte in die Forderung des Königs einwilligen, wenn er wollte; er konnte aber auch diese Einwilligung verweigern; beides stand in seiner Gewalt und freiwillig zog er den Tod der Verletzung seines Gewissens vor. Mit allen christlichen Märtyrern sprach er: eher sterben als sündigen, malo mori quam foedari. „Er konnte das Böse tun, aber er tat es nicht, und deshalb sind seine Güter gesichert in dem Herrn.“ [1]

---

unsere Moralphilosophie I⁴ 30 ff; Lehmen, Lehrbuch der Philosophie II 420 ff; Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner.

[1] Sir 31, 10 11.

Damit der Wille seine Freiheit betätigen könne, muß eine Erkenntnis vorausgehen. Nur was wir kennen, können wir erstreben. Der erkannte Gegenstand muß uns ferner irgendwie gut und erstrebenswert erscheinen. Dem Willen ist die Neigung zum Guten angeboren, und er kann nur lieben, was dieser Neigung irgendwie entspricht. Endlich muß, damit der Wille seine Freiheit betätigen könne, der erkannte Gegenstand nicht unter jeder Beziehung und absolut gut sein. Was in jeder Beziehung schlecht ist, kann der Wille nicht lieben und erstreben, was dagegen in jeder Beziehung erstrebenswert ist, muß er notwendig lieben. Deshalb will der Wille notwendig vollkommen befriedigt und glücklich sein, er kann nicht aufrichtig elend und unglücklich sein wollen. In Bezug auf die einzelnen Güter aber, die dem Willen zur vollkommenen Glückseligkeit nicht notwendig sind und unter der einen Rücksicht als gut, unter der andern aber als schlecht erscheinen, hat der Wille die Wahl; er kann sie wollen oder nicht, begehren oder verabscheuen, wie er will.

Ein junger Mann sieht z. B. viele Berufe vor sich, er kann Arzt, Jurist, Priester, Beamter, Kaufmann usw. werden. Jeder dieser Berufe hat seine Vorzüge, aber auch seine Schattenseiten, seine Nachteile und Schwierigkeiten. Der Wille ist deshalb nicht genötigt, einen bestimmten Beruf zu ergreifen, er kann wählen oder entscheiden.

Die Freiheit besteht dem Gesagten zufolge nicht in der bloßen „normalen Determinierbarkeit" des Menschen, wie v. Liszt und Seuffert meinen. Determinierbarkeit — auch wenn wir sie mit Bewußtsein verbunden denken — ist bloße passive Empfänglichkeit. Auch das Tier ist determinierbar. Durch Peitsche und Zuckerbrot kann das Pferd zu den verschiedensten Handlungen determiniert, bestimmt werden. Die Freiheit bedeutet vielmehr die positive Vollkommenheit, den hohen Vorzug des Willens, daß er unter Voraussetzung der erforderlichen Erkenntnis die Herrschaft über sein Wollen hat, daß er es in seiner Gewalt hat, zu wollen oder auch nicht zu wollen, so oder anders zu wollen.

Gewiß, die Beweggründe beeinflussen den Willen, sie ziehen ihn an oder stoßen ihn ab, und je mehr Beweggründe für eine Handlung sprechen, um so wahrscheinlicher wird sich der Wille für sie entscheiden. Aber sie nötigen ihn nicht, die Entscheidung steht immer bei ihm, sie ist seine eigenste freie Tat.

3. Da sich diese Zeitschrift vorzüglich an katholische Leser wendet, so mag es angezeigt erscheinen, gleich von vornherein zu bemerken, daß

die Streitfrage über die Freiheit für uns Katholiken längst von der Kirche entschieden ist. Schon das Konzil von Trient hat den Bann über diejenigen ausgesprochen, welche behaupten, die Freiheit des Willens sei durch die Erbsünde verloren gegangen oder sei ein leerer Name ohne Inhalt [1]. Da die Reformatoren nicht die Freiheit von äußerem Zwang leugneten, sondern die innere Willensfreiheit selbst, so kann kein Zweifel an dem wahren Sinn der Erklärung des Konzils sein. Als später die Anhänger des Bajus und Jansenius die Irrlehre der Reformatoren erneuerten, wurde dieselbe wiederum von den Päpsten feierlich verurteilt [2]. Innozenz X. verwarf ausdrücklich als häretisch die Ansicht, im gefallenen Zustande des Menschen sei zum Verdienst nicht die Freiheit von innerer Nötigung erfordert, es genüge dazu die Freiheit von äußerem Zwang [3]. Auch das Vatikanische Konzil lehrt, daß der Mensch durch den Glauben sich frei Gott unterwerfe, indem er der Gnade beistimme und mit ihr mitwirke, obwohl er ihr widerstehen könnte [4].

Die kirchliche Lehre von der Freiheit ist auch klar in der Heiligen Schrift enthalten. Wir wählen nur den einen oder andern Text heraus. Kain zürnt über seinen Bruder. Da spricht Gott zu ihm: „Warum zürnst du? ... Ist es nicht also? Wenn du Gutes tuest, so erhältst du Lohn; wenn aber Böses, so wird die Sünde (Strafe) sogleich vor der Türe sein. Aber ihre Begier soll unter dir sein, und du sollst über sie herrschen.“ [5] Hier handelt es sich offenbar nicht um die Freiheit von äußerem Zwang, sondern um die Freiheit von der inneren Nötigung, den bösen Trieben (dem Neid und der Rachsucht) zu folgen. Kain soll über seine Begierden herrschen und sie der Vernunft unterwerfen. Tut er es, so erhält er Lohn, sonst Strafe. Diese Ermahnung wäre sinnlos, wenn es Kain nicht in seiner Gewalt gehabt hätte, seine Begierden zu zügeln und den Brudermord nicht zu begehen.

Im Buche Sirach heißt es: „Gott hat von Anfang den Menschen geschaffen und ihm die freie Wahl gelassen. Er gab dazu seine Gebote und Gesetze. Willst du seine Gebote halten, so werden sie dich erhalten.... Feuer und Wasser hat er dir vorgelegt; wonach du willst, strecke deine Hand aus. Der Mensch hat vor sich Leben und Tod, Gutes und

[1] Sess. 6. can. 5: Denzinger, Enchiridion n. 697.
[2] Vgl. ebd. n. 919 921. [3] Ebd. n. 968.
[4] Concil. Vatic., Constitut. dogm. de fide c. 3.
[5] Gn 4, 6 7.

Böses; was er will, wird ihm gegeben."[1] Der Reiche, der seine Hoffnung nicht auf Geld und Schätze setzte, wird gelobt. „Wer sündigen konnte und nicht gesündigt hat, Böses tun und es nicht getan hat."[2] „Ganz offenbar", bemerkt hierzu der hl. Augustin[3], „sehen wir hier die Freiheit des Willens ausgesprochen".

Trotz dieses klaren Sachverhaltes glaubt sich der Senatspräsident am Reichsgericht Freiherr v. Bülow zu Gunsten des Determinismus auf die Heilige Schrift berufen zu können. In der Bergpredigt heißt es: „Kann man auch Trauben lesen von Dornen oder Feigen von Disteln?" „Ein guter Baum kann nicht schlechte Früchte bringen, und ein schlechter Baum kann nicht gute Früchte bringen." „Ein guter Mensch bringt Gutes hervor aus dem guten Schatze seines Herzens und ein böser Mensch bringt Böses hervor aus dem bösen Schatze seines Herzens."[4] „Also immer dieselbe Anschauung: die Schuld liegt im esse: das operari ergibt sich notwendig aus dem esse; operari sequitur esse."[5]

Der Gelegenheitsexeget hätte sich aber nur den Zusammenhang der angeführten Worte zu vergegenwärtigen brauchen, um einzusehen, wie unrichtig er sie erkläre. Jesus warnt seine Jünger vor den Heuchlern und falschen Propheten, welche in Schafskleidern daher kommen, inwendig aber reißende Wölfe sind. Lasset euch, will er sagen, durch das gleisnerische Äußere nicht täuschen. Schauet auf ihre Werke, an diesen werdet ihr die wahre innere Gesinnung erkennen. Wie man einen Baum an seinen Früchten erkennt, so erkennt man die wahre innere Gesinnung des Menschen an seinen Werken. Wie ein guter Baum nur gute Früchte bringt, so gehen aus dem guten Herzen, der guten inneren Gesinnung nur gute Werke hervor; und wie ein schlechter Baum nur schlechte Früchte bringt, so gehen aus dem bösen Herzen nur schlechte Werke hervor. Will damit Jesus etwa sagen: der eine Mensch habe notwendig ein böses Herz, böse innere Gesinnung, der andere ein gutes Herz? Keineswegs, sondern bloß, daß der Mensch, insofern und solange er böser Gesinnung ist, auch böse Werke hervorbringen wird. Er hat ja oft genug die Juden zur Gesinnungsänderung, zur Buße aufgefordert. „Wenn ihr nicht Buße tut, so werdet ihr alle in gleicher Weise zu Grunde gehen." Über die ungläubigen Städte am See Genesareth ruft er sein Wehe aus, weil sie trotz der

[1] Sir 15, 14 ff. [2] Sir 31, 10.
[3] De gratia et lib. arb. c. 2. [4] Mt 7, 16 18. Lk 6, 45.
[5] Deutsche Juristen-Zeitung (1902) 409 410.

vielen Zeichen und Wunder nicht geglaubt und Buße getan haben. Deshalb wird es ihnen auch am Tage des Gerichtes schlimmer ergehen als Tyrus und Sidon. Es kann deshalb kein Zweifel daran bestehen:

Wer die Freiheit leugnet, setzt sich nicht nur mit der Lehre der Kirche, sondern auch mit der der Heiligen Schrift in offenen Widerspruch und verläßt damit den Boden des positiven Christentums. Und da die deutschen Bundesstaaten noch alle verfassungsgemäß auf christlichem Boden stehen, so ist damit auch dem geplanten Deutschen St.G.B. die Richtung gewiesen.

4. Doch wir brauchen uns in unserer Frage nicht notwendig auf die christliche Offenbarung zu berufen, die sich bei den meisten positivistischen Rechtslehrern sehr geringen Ansehens erfreut; wir haben das unwiderlegliche Zeugnis der Vernunft, vor dem sich auch unsere Gegner beugen müssen.

Daß unser Wille frei ist, bezeugt uns unser Bewußtsein in der klarsten und unzweideutigsten Weise. Während ich am Tische sitze und schreibe, habe ich das klare Bewußtsein, daß ich nicht schreibe, weil ich muß oder dazu genötigt bin, sondern weil ich frei will und so lange ich will. Ich bin mir klar bewußt, daß mir nicht nur kein äußerer Zwang angetan wird, sondern daß ich auch keiner inneren, von mir selbst ausgehenden Nötigung unterliege, daß ich nach Belieben aufhören und mich einer andern Beschäftigung zuwenden oder das Zimmer verlassen kann. Wenn ich in der Eisenbahn fahre, so weiß ich klar, daß die Bewegung des Zuges nicht von meinem Willen abhängt, aber ich bin mir klar bewußt, daß ich an den Stationen den Zug verlassen kann, wann und wo ich will; und so lange ich im Zuge bleibe, hängt es von mir ab, ob ich mich mit den Mitreisenden unterhalten oder in einem Buche lesen oder die Gegend betrachten will.

Diese Tatsache des Bewußtseins wird denn auch, soviel ich sehe, fast allgemein zugegeben. Aber die Deterministen suchen an ihr vorbeizukommen, indem sie dieselbe für eine „Illusion“ erklären! Es ist etwas Merkwürdiges um diese Positivisten! Sie rühmen sich immer auf „Tatsachen“ zu bauen, sobald ihnen aber diese Tatsachen unbequem werden, sind sie mit der Ausrede der Illusion bei der Hand. Wenn man übrigens das klare Bewußtsein der Freiheit für eine Illusion erklären will, muß man dann nicht schließlich jede Gewißheit leugnen? Denn jede Gewißheit setzt die Zuverlässigkeit der klaren Aussagen unseres Bewußtseins voraus.

Und wie erklären nun die Deterministen diese Illusion? A. Forel antwortet: „Die Illusion der Willensfreiheit beruht nur auf der Un-

kenntnis der Motive unserer Handlungen." [1] Ähnlich drücken sich E. Ferri [2] und viele nach dem Vorgange Spinozas aus. Hiernach würden also alle Menschen ungefähr so schließen: ich weiß nicht, wie mein Willensentschluß zu stande kommt, also bin ich frei! Sind die Menschen wirklich so aller Logik bar? Übrigens ist es auch gar nicht allgemein wahr, daß wir die Beweggründe unserer Willensentschlüsse nicht kennen. Wenn ein Kassierer mit der Kasse durchbrennt, wenn ein Geschäftsmann die Waren fälscht, ein anderer Schwindeleien treibt, wenn ein Mörder tagelang seinem Opfer auflauert, um an ihm Rache zu nehmen, so kennen diese alle sehr wohl die Beweggründe ihres Handelns, bei ihnen könnte also das Bewußtsein der Freiheit sich gar nicht einstellen! So wie in den genannten, so ist es in den meisten Fällen des täglichen Lebens. Ein Trunkenbold, ein Wüstling würden gewiß sehr über den Gelehrten erstaunen, der ihnen die Überzeugung beibringen wollte, sie hätten nicht gewußt, warum sie sich dem Trunk und den Ausschweifungen hingegeben! Warum forschen auch die Richter so oft nach den Beweggründen oder Absichten der Verbrecher und warum lassen sie nicht selten „edle Motive" als mildernden Umstand gelten?

5. R. v. Hippel (Göttingen) will ein doppeltes Freiheitsgefühl unterscheiden: eines, das unwillkürlich in jedem Menschen auftrete und ein anderes, das sich auf Reflexion gründe. Das erstere besteht „lediglich in der Empfindung, daß die zentralen seelischen Vorgänge, welche unsere Willensentschlüsse und entsprechende Muskelbewegungen auslösen (!), glatt und ungehindert von statten gehen" [3]. Aber warum haben wir denn nicht dasselbe Gefühl der Freiheit, wenn die Verdauung, der Blutumlauf usw. glatt von statten geht? Und doch sehen wir klar ein, daß diese Vorgänge nicht von unserem Willen abhangen. Hippel will auch nicht, daß dieses spontane Gefühl den Grund der Verantwortlichkeit bilde, denn es komme auch bei Kranken vor, die an Manie leiden und doch nicht zurechnungsfähig seien. Da könnte man meines Erachtens auch so schließen: der Kaiser von Rußland kann auf sein Gefühl, daß er Zar sei, gar nichts geben, denn dieses Gefühl hat man auch schon bei Irrsinnigen gefunden, bei denen es keine Bedeutung hatte.

Aber das Gefühl der Freiheit stützt sich auch auf Reflexion und Selbstbeobachtung. Wie ist das nach Hippel zu erklären? Hören wir:

[1] Über die Zurechnungsfähigkeit des normalen Menschen, Vortrag, München 1902.
[2] Die positive kriminalistische Schule Italiens, Frankfurt a. M. 1902, 18.
[3] Willensfreiheit und Strafrecht, Berlin 1903, 17.

„Bei Betrachtung künftiger Situationen ist in der Tat jedem Menschen das Urteil ganz geläufig: Ich — oder der X — kann das eine oder das andere wollen und demgemäß tun. Das scheint doch der Standpunkt der Wahlfreiheit zu sein? Aber es scheint auch nur so. Wenn ich den zu Tal rollenden Felsblock beobachte, so bin ich durchaus zu dem Urteil berechtigt: er kann die Hütte drunten zertrümmern, er kann aber auch schadlos vorübersausen. Trotzdem zweifelt niemand daran, daß der eine oder der andere Ausgang, welcher schließlich eintrat, kausal notwendig war. Es handelt sich hier einfach um ein Möglichkeitsurteil, welches dadurch entsteht, daß ich als Mensch mit beschränktem Erkennen zur Zeit die pro und contra wirkenden Bedingungen nur teilweise übersehen kann. Der Bedingungskomplex, den ich übersehe, gestattet mir nicht, mit Sicherheit den Ausgang zu bestimmen. Daß ich bestimmen könnte, wenn ich sämtliche Bedingungen übersähe, daran zweifelt aber niemand. Genau dieselbe Situation liegt vor, wenn ich die Möglichkeit eines verschiedenen Entschlusses für die Zukunft behaupte. Ich glaube, das ist so klar, daß ich auf weitere Ausführung dieses Gedankens verzichten darf."[1] (!)

Daß der unversöhnliche Gegner der Willensfreiheit „auf weitere Ausführung dieses Gedankens" verzichtet, finden wir leicht erklärlich. Er hätte sonst wahrscheinlich selbst eingesehen, wie unpassend der von ihm gebrauchte Vergleich ist, dessen sich schon Spinoza bedient hat, und der seither ein ständiges Inventarstück der Deterministen bildet.

Warum denn, so fragen wir, fällt es keinem Vernünftigen ein, den herabrollenden Stein frei zu nennen, während wir alle den Menschen frei nennen? Es handelt sich eben in beiden Fällen um zwei himmelweit verschiedene Dinge. Wenn ich sage: der Stein kann das Haus treffen, er kann aber auch daran vorbeirollen, so will ich bloß meine Unkenntnis des eintreffenden Ereignisses ausdrücken. Sobald der Stein ins Rollen gerät und ich seine Bahn nicht genau kenne, sehe ich zwei objektive Möglichkeiten: der Stein kann das Haus treffen, er kann aber auch daran vorbeisausen. Es fällt uns beim Gebrauch dieser Redewendung im Traum nicht ein, etwas auszusagen über die subjektive Fähigkeit des Steines, seine Bahn zu bestimmen; ebensowenig als wir etwa mit dem Ausdruck: der Eisenbahnzug kann entgleisen, er kann aber auch nicht entgleisen, der

[1] Willensfreiheit und Strafrecht 17 18.

Eisenbahn eine Wahlfähigkeit zuschreiben wollen. Wenn ich aber in der Eisenbahn sage: ich kann bei der nächsten Station den Zug verlassen, ich kann aber auch darin bleiben und weiter fahren, so will ich nicht bloß meine Unkenntnis des kommenden Ereignisses ausdrücken, sondern mein Vermögen zwischen beiden Möglichkeiten zu wählen. Es steht bei mir, ob ich an der nächsten Station aussteigen will oder nicht; ich habe die Macht zwischen beidem zu wählen; ich selbst bestimme, ob ich aussteigen will oder nicht. Als Pilatus zu Christus sprach: „Ich habe die Macht, dich zu kreuzigen, und die Macht, dich freizugeben", wollte er damit etwa bloß ausdrücken, ich weiß nicht, was geschehen wird? Keineswegs. Er wollte sagen: ich habe die Macht, zu wählen, ob ich dich zum Kreuztode verurteilen oder freisprechen will; ich entscheide, was geschehen soll.

Aber, entgegnet v. Hippel, ist es nicht eine „Tatsache, daß wir eigene und fremde Entschlüsse oftmals so sicher vorausberechnen können, daß wir jeden Einwand, es könne doch auch ein anderer Entschluß erfolgen, mit aller Bestimmtheit zurückweisen würden?"[1] Läßt sich diese Tatsache mit Willensfreiheit vereinigen?

Was die eigenen Entschlüsse angeht, so können wir allerdings unser Verhalten in manchen Dingen mit großer Wahrscheinlichkeit voraussagen. Wir können schon jetzt einen Entschluß fassen und zugleich den festen Vorsatz haben, ihm auch in Zukunft treu zu bleiben. Doch können wir nicht mit Sicherheit wissen, ob nicht vielleicht in Zukunft Umstände eintreten, die uns in unserem Entschlusse wankend machen. Deshalb bittet auch der tugendhafteste Christ, im Bewußtsein des eigenen Wankelmutes, täglich demütig um Beharrlichkeit in seinen guten Entschlüssen.

Noch viel weniger können wir unbedingte Gewißheit haben in Bezug auf das zukünftige Verhalten anderer Menschen. Allerdings können wir dieses oft mit sehr großer Wahrscheinlichkeit voraussagen. Das hebt die Freiheit nicht auf. Der Mensch pflegt eben meistens freiwillig das zu tun, was seinen Neigungen entspricht, namentlich gilt dies in Bezug auf erlaubte Neigungen.

„Der Mensch wählt", schreibt v. Hippel, „und faßt auf Grund dieser Wahl seinen Entschluß; das ist zweifellos. Aber ebenso zweifellos erscheint es dem Determinismus, daß der Mensch eben dasjenige wählt, was ihm in der gegebenen Sachlage am richtigsten erscheint, und daß ihm nicht

[1] Ebd. 18.

zugleich das eine und das andere am richtigsten erscheinen kann, der Mensch wählt also, aber er wählt auf Grund seiner individuellen Eigenart, nicht frei von dieser. Auf letztere Behauptung kommt die Lehre von der Wahlfreiheit heraus. Ihr kann daher der Vorwurf zurückgegeben werden, welchen sie mit Unrecht gegen den Determinismus erhebt. Sie führt zur Nullifizierung der Persönlichkeit. Denn nicht der Mensch mit seiner Eigenart handelt hier, sondern der Zufall, welcher geradeso gut diesen wie den umgekehrten Entschluß ermöglichte." [1]

Diese Sätze verraten eine nicht geringe Begriffsverwirrung. Fangen wir mit dem letzten Satze an. Die Willensfreiheit soll die Persönlichkeit nullifizieren. Warum? Denn nicht der Mensch mit seiner Eigenart handelt hier, sondern der Zufall, der diesen und den umgekehrten Entschluß ermöglichte. Ja hat denn etwa die Möglichkeit, daß der Mensch unter bestimmten Voraussetzungen handeln oder auch nicht handeln, so oder anders handeln kann, im Zufall ihren Grund? Keineswegs, sondern in der hohen Vollkommenheit des Willens, der die Herrschaft über sein Wollen hat. Und ebenso hat die Tatsache, daß von den mehreren Möglichkeiten gerade die eine und nicht die andere zur Wirklichkeit wird, nicht im Zufall ihren Grund, sondern in dem freien Willensentschluß selbst.

Damit erledigt sich auch die Einwendung v. Bülows [2]: würde man annehmen, derselbe Mensch könne unter denselben Umständen A und nicht A wollen, so wäre „die schließliche Entscheidung ein blinder, unbegreiflicher Zufall." Wie? wenn ich nach genügender Überlegung, ob ich eine Reise unternehmen soll oder nicht, mich frei zur Reise entscheide, ist das ein Zufall? Wer das behauptet, spielt mit Worten. Was würde wohl ein vernünftiger Richter dazu sagen, wenn ihm ein Mörder antwortete, er habe den Mord auch unterlassen können, er habe den Mord begehen und nicht begehen können, also sei der von ihm begangene Mord ein unbegreiflicher Zufall? Er solle sich nur bei einem der Reichsgerichts-Senatspräsidenten in Leipzig erkundigen?

Doch nun zurück zu Professor v. Hippel. „Der Mensch wählt und faßt auf Grund dieser Wahl seinen Entschluß." Aber Wahl und Entschluß sind ja ein und dasselbe. Wenn jemand überlegt, ob er Rechtsanwalt oder Arzt werden solle, und er wählt das letztere, so heißt das soviel als: er entscheidet sich für das letztere.

[1] Willensfreiheit und Strafrecht 15. [2] Deutsche Juristen-Zeitung (1902) 408.

Der Mensch „wählt dasjenige, was ihm in der gegebenen Sachlage am richtigsten erscheint“. Wäre diese Behauptung richtig, so könnte der Mensch nie sündigen oder ein Verbrechen begehen. Ein normaler Mensch sieht doch klar ein, daß er das Verbrechen nicht verüben soll, daß die Unterlassung der bösen Tat für ihn einfachhin das richtigste ist. Er könnte also nach Hippel das Verbrechen nicht begehen. Wie oft sieht ein Trunkenbold oder ein Wüstling klar ein, daß er durch sein Laster sich selbst an Leib und Seele ruiniert, sein Familienglück untergräbt, sich für Zeit und Ewigkeit unglücklich macht, daß es also für ihn am richtigsten wäre, mäßig und keusch zu leben — und doch folgt er dem Sirenengesang der bösen Lust. Video meliora proboque, deteriora sequor!

„Der Mensch wählt auf Grund seiner individuellen Eigenart.“ Wenn die Worte besagen sollen: der Mensch tut notwendig, was seiner individuellen Eigenart entspricht, so enthalten sie einen Widerspruch; von Wahl kann dann überhaupt keine Rede mehr sein. Der Mensch wählt dann höchstens wie der Kolben der Lokomotive, der sich vorwärts oder rückwärts bewegt, je nachdem der Dampf von der einen oder andern Seite drückt. Nach Hippel wäre es auch unmöglich, daß ein Mensch, der durch Naturanlage oder Angewöhnung einen mächtigen Hang zur Unmäßigkeit oder Ausschweifung oder zum Jähzorn hat, sich jemals besserte. Denn die Mäßigkeit, Keuschheit oder Sanftmut entspricht nicht seiner „individuellen Eigenart“.

Nicht der Indeterminismus nullifiziert deshalb die persönliche Würde, sondern der Determinismus, nach dem der Mensch notwendig den stärksten Neigungen und Trieben folgt, mögen sie auch noch so verkehrt und verwerflich sein, der Mensch wird vom deterministischen Standpunkt zum müßigen Zuschauer dessen, was in ihm geschieht und wozu ihn seine Anlagen treiben. Er gleicht einem Luftballonfahrer, der die Richtung der Fahrt nicht in seiner Gewalt hat, sondern bloß beobachten kann, nach welcher Richtung ihn die stärkeren Winde treiben.

Die Leugnung der Willensfreiheit führt deshalb auch, folgerichtig durchdacht, notwendig zu einer ganz *fatalistischen Weltanschauung* und untergräbt jedes sittliche Streben. In der Tat, entweder habe ich es in meiner Macht, in meine Lebensführung bestimmend einzugreifen oder nicht, die Richtung auf das Gute zu nehmen oder nicht. Ja oder nein. Wenn ja, dann bin ich frei; wenn nein, so werde ich mit unerbittlicher Notwendigkeit getrieben und nichts vermag die vorhandene Bewegungs-

richtung zu ändern. Ich bin dann wie ein Mensch, der von einem mächtigen Strome fortgerissen wird und ohnmächtig dem Spiel der Wellen preisgegeben ist; ich bin ein Rädchen in diesem ungeheuern Weltmechanismus, der sich nach unabänderlichen Gesetzen bewegt und dessen sämtliche Bewegungen von einer höheren Intelligenz mit mathematischer Gewißheit für alle Zukunft vorausberechnet werden könnten. Damit ist auch jedes sittliche Streben im Keime erstickt. Wozu uns abmühen und überwinden, wenn wir doch an unserem Lebenslauf nichts ändern können?

Nicht ohne eine gewisse wehmütige Resignation geben manche Deterministen diese Folgerung zu; aber, meinen sie, das ist nun einmal nicht zu ändern, wenn man am Kausalitätsprinzip festhalten und nicht auf die Wissenschaft verzichten will. „Der das Strafrecht allein berührende wissenschaftliche Determinismus bedeutet nicht mehr als die unanfechtbare Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde auf die menschlichen Handlungen, soweit diese der Welt der Erscheinungen angehören; er lehrt also, daß auch das Verbrechen nur begriffen werden kann, wenn es auf eine zureichende Ursache zurückgeführt werden kann.“ [1]

Kant hat die Freiheit für das Gebiet der Erfahrung geleugnet, dagegen für das jenseits des menschlichen Wissens gelegene Gebiet des Glaubens „postuliert“. Eine solche „jenseitige“ Freiheit mag nach v. Liszt annehmen, wer dazu Lust hat. Aber der diesseitige Indeterminismus, „der die menschlichen Handlungen auch für die Welt der Erscheinungen von der Zurückführung auf eine zureichende Ursache ausnehmen will, wäre überhaupt das Ende aller wissenschaftlichen Erkenntnis. Das Strafrecht bedarf zu seiner Grundlegung nicht der Annahme einer ursachlosen Selbstbestimmung, einer dem kausalen Gesetz entrückten Willensfreiheit“ [2].

Ähnlich drücken sich die meisten Deterministen aus, so z. B. v. Bülow [3], v. Hippel u. a.

Der Letztgenannte meint: „Ein ursachloses Wirken können wir uns nicht vorstellen.“ [4] Ganz recht. Niemand kann sich ein ursachloses Ereignis vorstellen. Aber was hat das mit der Willensfreiheit zu tun? Das Kausalitätsgesetz lautet: „Nichts kann entstehen ohne genügende Ursache“ oder: „Für jedes Werden und Geschehen, für jede Veränderung muß es eine genügende Ursache geben.“ Leugnet nun etwa der Anhänger der

[1] Liszt, Lehrbuch des deutschen Strafrechts 84. [2] Ebd.
[3] Deutsche Juristen-Zeitung (1902) 408.
[4] Willensfreiheit und Strafrecht 13.

Willensfreiheit dieses Prinzip? Keineswegs. Auch der freie Willensentschluß muß seine genügende oder ausreichende Ursache haben, und diese Ursache ist der freie Wille selbst (der Wille als Vermögen) unter den früher erklärten Voraussetzungen. Wer z. B. zum Diebstahl versucht wird, sieht einerseits die zeitlichen Vorteile, die ihm diese Handlung verspricht, aber auch das Verwerfliche derselben und die Gefahren, die sie ihm bringt. Der Wille hat es nun in seiner Macht, sich für oder gegen den Diebstahl zu entscheiden. In beiden Fällen hat der Entschluß seine genügende Ursache im freien Willen.

Die Deterministen unterschieben aber dem Kausalitätsprinzip einen ganz andern Sinn. Nach ihnen lautet das Prinzip nicht: jede Wirkung setzt notwendig eine Ursache voraus, sondern: jede Wirkung setzt eine notwendige oder notwendig wirkende Ursache voraus. In diesem Sinne ist aber der Grundsatz falsch, wie sich aus unsern Ausführungen klar ergibt, und kann von den Deterministen nicht ohne offenbare petitio principii angerufen werden. Diese müssen jedenfalls andere Waffen gebrauchen als diesen Papiersäbel, wenn sie mit Erfolg gegen die Willensfreiheit zu Felde ziehen wollen.

Doch wenden wir uns jetzt den einzelnen strafrechtlichen Grundbegriffen zu. Die Untersuchung derselben wird uns noch klarer zeigen, ob sich auf deterministischer Grundlage ein Strafrecht aufbauen läßt, wie es die menschliche Gesellschaft notwendig braucht.

Viktor Cathrein S. J.

Der Anglikanismus auf dem Wege nach Rom?

(Fortsetzung.)

2. Bei der Frage nach den positiven Gründen des Anschlusses an die römische Kirche können, wie es sich für jeden Kenner der Verhältnisse in England von selbst versteht, Gefühle oder andere selbstsüchtige Interessen gar nicht, oder höchstens in Ausnahmefällen, in Betracht kommen. Diese ziehen vielmehr nach einer ganz andern Richtung. Mit dem Übertritt zur Kirche von Rom sind fast immer die allerschwersten Opfer ver-

bunden: die zartesten Bande des Familienlebens werden gelockert oder zerrissen; aus dem Kreise sympathischer Freunde und Standesgenossen ist man verbannt; in ganz neue, vielfach ungewohnte Verhältnisse hat man sich hineinzuleben; man hat sich zu gewöhnen an den Umgang mit solchen, die vielleicht gesellschaftlich viel niedriger stehen; die prächtigen altehrwürdigen Dome und schmucken Kirchen sind verschlossen, dafür muß man vielerorts in recht unansehnlichen, äußerst ärmlichen Winkelkapellen dem Gottesdienste beiwohnen. Die katholische Gottesdienstfeier wird, wenn man von einigen wenigen Kirchen in den Hauptstädten absieht, sich mit dem Glanze und der äußeren Prachtentfaltung des anglikanischen Gottesdienstes kaum messen können. Man wird es daher begreiflich finden, wenn z. B. Msgr W. Croke Robinson, M. A. und Fellow von New College, Oxford, zehn volle Jahre brauchte (von 1862 bis 1872), bevor er sich zu diesen Opfern entschließen konnte. „Ich liebte", schreibt er, „die englische Kirche innig; sie war ja verbunden mit allem und allen, die mir vom Erwachen meiner Vernunft an lieb und teuer gewesen. Ein Religionswechsel bedeutete für mich alles verlieren, was mir lieb war, und nichts gewinnen; er brachte mir das Scheitern eines Lebens, die Zerrüttung der Nerven und, soweit ich damals sehen konnte, absolute Mittellosigkeit. Wird man sich da wundern, wenn ich zögerte, den Schritt zu tun? . . . Ich konnte es immer nur als ein außerordentliches Wunder der Gnade Gottes ansehen, wenn er Konversionen wie die meine zu stande bringt. Für immer und immer sei gepriesen sein heiliger Name und die Fürbitte seiner gebenedeiten Mutter!" [1]

Nicht selten haben die Konvertiten unter allerhand Verdächtigungen zu leiden. Erst vor kurzem wurde der anglikanische Bischof von Bristol interpelliert, warum er einen gewissen W. H. Mitchell, einen Hochkirchler, der sich bald darauf Rom angeschlossen, in Elberton zum Pfarrer eingesetzt habe? Der Bischof erwiderte, der betreffende Geistliche sei infolge einer „Gehirnüberreizung", die er sich durch einen Unfall auf dem Zweirad zugezogen, übergetreten. Die Antwort stimmte so wenig mit der Wahrheit überein, daß sie nicht einmal in Elberton geglaubt wurde; denn der Interpellant fragte weiter: „Weiß Ew. Herrlichkeit, daß auch ein anderer junger Mann, der früher in der Kirche von . . . amtierte, jetzt in der römischen Prokathedrale von Clifton angestellt ist? Hat auch er an den Folgen eines Unfalles auf dem Zweirade zu leiden? Ist Ew. Herrlichkeit bekannt, daß eine ganze Reihe von Geistlichen aus einer andern Cliftoner Kirche zu Rom übergegangen ist? Sind auch sie die Opfer einer Gehirnüberreizung?" [2]

[1] Roads 227. [2] Tablet, 25. April 1903.

B. W. Maturin, einstens einer der gefeiertesten und beliebtesten Prediger der anglikanischen Kirche und Mitglied der Cowley Kongregation [1], jetzt katholischer Priester, sah sich noch in jüngster Zeit veranlaßt, öffentlich gegen ihn ausgestreute üble Nachreden in Abrede zu stellen. Da aber das betreffende Blatt, die Church Times von Milwaukee (Wis.), welches sie zuerst gebracht hatte, die Berichtigung nicht aufnehmen wollte, so mußte er sie in der Catholic Times von Philadelphia erscheinen lassen. Er sagt darin: es sei absolut unwahr, daß er sich infolge seines Religionswechsels unglücklich fühle. „Ich finde in der katholischen Kirche alles, wonach mein Herz verlangte und was ich umsonst in der Kirche von England suchte." Ferner sei die Behauptung, er habe einem anglikanischen Freunde geschrieben, daß er an der Gültigkeit anglikanischer Weihen nicht zweifle, durchaus falsch. „Bevor ich katholisch wurde, war ich vollständig überzeugt, daß die römisch-katholische Kirche die eine und einzige Kirche Christi auf Erden sei, und ich fand niemals die geringste Schwierigkeit darin, ihr Urteil über die anglikanischen Weihen anzunehmen, vermöchte überhaupt nicht zu begreifen, wie jemand katholisch werden könne, der zögerte, sich ihrem Urteil in einer solchen Sache zu unterwerfen." — Man muß wohl annehmen, daß durch derartige, völlig erfundene Insinuationen andere von einem ähnlichen Schritte abgehalten werden sollten [2].

Diese und ähnliche Verdächtigungen mögen schmerzlich sein, drückender aber ist für manche die materielle Not, der sie sich aussetzen müssen. Als der hochverdiente kirchliche Schriftsteller Thomas W. Allies im Jahre 1850 seine Professur in Oxford aufgab, um zur Kirche überzutreten, standen seine materiellen Aussichten sehr traurig. „Keine Beschäftigung, kein Unterhalt zeigte sich." Wie viele Clergymen, die oft mit einer zahlreichen Familie gesegnet sind, haben wohl den Mut, für ihre Überzeugung eine reich dotierte Pfarrei, ein angenehmes Heim daranzugeben und dann mit leeren Händen auf die Straße zu treten, um sich nach einer schlecht bezahlten, ungewohnten Arbeit umzusehen! Wie viele werden sich damit begnügen wollen, ihre Kinder, denen sie bei ihrem Verbleiben in der Staatskirche die beste Erziehung und eine glänzende Zukunft sichern könnten, wenigstens nicht verhungern zu lassen!

---

[1] Die Cowley-„Väter" bilden eine von R. M. Benson 1865 in Cowley St John gegründete ordensähnliche anglikanische Kongregation mit den drei Gelübden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams. Aus „Klerikern" und Laienbrüdern bestehend, verfolgt sie den Zweck, durch Erziehung und Missionstätigkeit im In- und Ausland das Reich Gottes auszubreiten. Niederlassungen finden sich bereits in Bombay und Poonah (Indien), in Cape Town (Süd-Afrika) und in Boston (Nordamerika).

[2] Vgl. Tablet, 5. Dezember 1903.

Es gibt solche, die diese heroischen Opfer bringen, viel häufiger aber hört man von solchen, die davor zurückschrecken: „Ich kann nicht; das kann Gott nicht von mir verlangen!" Die Annahme des katholischen Bekenntnisses ist in England noch lange nicht ein Titel, um Karriere zu machen. Erst letzter Tage las man in öffentlichen Blättern, selbst W. E. Gladstone, dem man doch einen weiteren geistigen Horizont hätte zutrauen sollen, habe beim Übertritt seiner zwei besten Freunde, Manning und Hope Scott, erklärt, er könne sie nur noch lieben, wie man die Verstorbenen lieb habe. Den Protestanten Hope Scott hatte er zu seinem Testamentsvollzieher bestimmt, den Katholiken Hope Scott strich er alsbald aus dem Testament [1]. Das No Popery-Geschrei hat sich nachgerade müde getobt, der No Popery-Geist ist aber noch lange nicht tot.

Ebensowenig sind die vielen Bekehrungen auf Beeinflussungen durch katholische Priester zurückzuführen. Denn sehr viele Konvertiten erklären, bis zu ihrem Übertritt mit keinem katholischen Priester gesprochen zu haben; ja man scheint dem Priester geradezu aus dem Wege zu gehen. Anderseits wird auch dieser im ganzen eher zurückhaltend und prüfend, als gar zu entgegenkommend den Katechumenen aufnehmen. Erich D. Hanson, M. A. von Christ Church College, Oxford, hatte sich mit unsäglicher Mühe und durch jahrelanges Studium aus dem tiefsten Low-Kirchentum zum höchsten Ritualismus emporgearbeitet und war von da endlich zur Erkenntnis der Wahrheit der katholischen Religion durchgedrungen. Wie wurde er nun im Sprechzimmer des Brompton-Oratoriums aufgenommen? „Sie haben zu viel studiert", sagte P. Gordon; „gehen Sie beten; machen Sie die Exerzitien im Jesuiten-Noviziat von Roehampton." Wider Erwarten des P. Gordon folgte Hanson sogleich. In Roehampton gab ihm P. R. Clarke S. J., selbst ein hochangesehener Konvertit, den Zehnpfennig-Katechismus in die Hand mit den Worten: „Lesen Sie das, aber genau." „Den Katechismus kenne ich schon", meinte Hanson, „wollen Sie mich nicht lieber über Perrones Praelectiones theologicae befragen, die ich eben studiert habe?" „Nein, nein, halten wir uns an den Katechismus; ich behandle Sie gerade so, wie mich P. Coleridge behandelt hat, als ich noch Katechumen war." Die Demut des Glaubens führte Hanson zwei Jahre später in die Gesellschaft Jesu [2].

---

[1] Tablet, 24. Oktober 1903. [2] Roads 142.

Nein, menschliche, rein natürliche Rücksichten können die zahlreichen Übertritte zur römischen Kirche nie und nimmer erklären; es ist vielmehr, wollen wir anders den Aussagen der Konvertiten selbst Glauben schenken, die Macht der Wahrheit, welche sie anzieht; es sind mit andern Worten die herrlichen Gnadenvorzüge der Einheit, der Unfehlbarkeit, der Heiligkeit, womit Christus seine irdische Braut, die Kirche, ausgestattet und vor allen andern Religionsgenossenschaften ausgezeichnet hat. Es liegt in der Natur der Sache, daß bald das eine bald das andere Moment mehr in Wirksamkeit tritt: immer aber ist es die Einzigkeit der wahren Gotteskirche, die anzieht, jener Kirche, die Christus gestiftet, in der Christus fortlebt, in der Christus fortwährend lehrt, durch die Christus seine Gnaden spendet, durch die er heiligt und beseligt für und für — die eine, heilige, apostolische, römisch-katholische Kirche.

Die Übertritte aus der Hochkirche sind ungleich häufiger als aus den Reihen der Nonkonformisten. Indes fehlen sie auch hier nicht ganz.

Norman Waugh gehörte sicher nicht der Staatskirche an, da er von Jugend auf gelernt hatte: Wenn der Papst nicht das Haupt der Kirche ist, dann ist es die Königin noch weniger. C. J. Watts war Prediger bei den Baptisten gewesen. C. Kegan Paul blieb dem Positivismus des August Comte zeitlebens dankbar, da „der Positivismus der Katholizismus ohne Gott“ sei. Friedrich Lucas, der erste und zugleich geistreichste Herausgeber des Tablet, und die Jugendschriftstellerin Marie Howitt waren vor ihrer Konversion Quäker. Am weitesten nach links stehen wohl die Unitarier, aber auch sie haben ihre Vertreter unter den Konvertiten.

Georg Hare Patterson war Prediger der Unitariergemeinde von Belfast, hatte also jener Sekte angehört, die jedes Dogma abweist und den absolutesten Rationalismus auf ihre Fahne geschrieben hat. Da er es sich aber zum Grundsatz gemacht hatte, in strittigen Fragen beide Seiten zu besehen, um sich selbst ein Urteil bilden zu können, benutzte er das zufällige Zusammentreffen mit einem katholischen Priester, diesen über seine Religion zu befragen. Dieser aber verwies ihn auf P. Brunos „Katholischen Glauben“ — Catholic Belief — ein Buch, das ihm die gewünschten Aufschlüsse geben würde. Aus der Lektüre desselben schöpfte er jedenfalls den Gewinn, daß er einsah, die katholische Auffassung sei immerhin zu berücksichtigen. Anderseits teilte er aber auch die bei seinen Parteigenossen weitverbreitete Ansicht, praktisch gebe es nur die eine Alternative: entweder Rom oder Rationalismus; für ihn, meinte er freilich, reiche die Vernunft unter allen Umständen aus. Als er aber das Leben kennen lernte, das Leben, nicht wie es in der Poesie und in Büchern steht, sondern wie es in Wirklichkeit sich abspielt; als er seine Gemeinde, aus armen, ungebildeten Arbeitern bestehend, vor sich sah; als er mit jedem Tage es mehr inne wurde, wie seine

Schäflein mit Schwierigkeiten und Versuchungen, mit bitterer Armut und schmerzender Krankheit, mit allen Sünden und Lastern, denen die verdorbene Menschennatur ausgesetzt ist, in heißem Kampfe zu ringen hatten: da fühlte er, daß eine Art Dogma eine absolute Notwendigkeit sei, und daß es nicht ausreiche, nur zu erklären, man solle sich über die wichtigsten Fragen des Menschenlebens selbst eine Ansicht bilden und sie so oder so entscheiden. Er selbst freilich hatte nie am Dasein Gottes und an der Geistigkeit der Seele gezweifelt; als Spiritist war er überdies von der Wirklichkeit der Geisterwelt überzeugt. Aber was ließ sich damit bei dieser Bevölkerungsklasse, im Angesicht der Armut, der Sünde, des Todes anfangen? Zudem waren selbst über diese Punkte andere anderer Ansicht. Das eine Notwendige schien also zu sein eine absolut und unfehlbar sichere Wahrheit, die allen Bedürfnissen des Menschenlebens entspräche. Aber wo diese Wahrheit finden? — Gerade damals gingen in Irland die Wogen der Orange-Bewegung sehr hoch. Jeder Tag brachte eine Unmasse von Angriffen und Verleumdungen in Wort, Schrift und Bild gegen die Katholiken und ihre Kirche. Patterson wußte, daß es nur Schmähungen, Lügen und Verleumdungen seien, und trat so mutig denselben entgegen, daß er selbst wiederholt in den Verdacht des Katholisierens kam. Wenn etwas noch mehr als die herzzerreißenden Szenen, die er täglich in den Hütten der Armut und am Krankenbette mit eigenen Augen anschauen mußte, sein Leben verbitterte, so waren es diese ungerechten Angriffe auf die katholische Kirche. „Ist es möglich", seufzte er, „daß sich auf Gottes weiter Welt kein Heilmittel, keine Hilfe finden sollte?" In dieser Stimmung besah er sich immer wieder die verschiedenen Kirchen; in allen fand er gute, wohltätige, fromme Menschen, aber unter allen Kirchen fand er nur eine, die ihn immer anzog. Sollte es möglich sein, dachte er, daß diese verachtete, verleumdete, alte Kirche schließlich doch die wahre Gotteskirche wäre? daß sich in ihr göttliche Hilfe finden ließe und Wahrheit? Seiner ganzen Geistesrichtung nach war er gegen dieselbe eingenommen, aber er suchte und beim Suchen schlug er den rechten Weg ein; er fragte zu allererst nach der göttlichen Beglaubigung, welche die alte Kirche etwa vorweisen könnte. An der Hand vorzüglicher katholischer Apologeten, Hettinger, v. Hammerstein, Manning, Newman, fand er, daß die römische die von Christus gestiftete Kirche und die unfehlbare Lehrerin der Menschheit sei. Mit dieser Erkenntnis waren alle theoretischen Schwierigkeiten, welche in den einzelnen Glaubenslehren etwa liegen mochten, mit einem Schlage endgültig gelöst. „Ich habe manche Versuchungen gegen den Glauben durchgemacht", sagt ein anderer Konvertit, Herbert A. May, M. A., „aber sie waren immer unlogisch; dagegen hat folgender Syllogismus immer stand gehalten: Alles, was die Kirche lehrt, ist wahr; dieses lehrt die Kirche: dieses ist wahr." [1]

Ein anderer Dissident, Ed. Berdoe M. R. C. S. hatte, wie er meinte, kein praktisches, sondern nur ein rein wissenschaftliches Interesse, die römische Kirche kennen zu lernen. Die vergleichende Religionswissenschaft veranlaßte ihn nämlich, dem Anglikanismus den Romanismus gegenüberzustellen. Sehr bald

[1] Roads 160.

aber stand er vor der verhängnisvollen Alternative: entweder Agnostizismus oder katholischer Glaube. „Agnostiker aber kann ich nicht sein; denn ich betrachte Jesus Christus als die größte Persönlichkeit der Menschengeschichte. Entweder war er, was er zu sein vorgab, oder er war der größte Betrüger. Er war aber mehr als Mensch und die katholische Kirche kannte ihn, sprach mit ihm und sie spricht noch von ihm mit einer Autorität, die keine andere Kirche zu beanspruchen wagt. Das zwingt mich zum Gehorsam. Alles andere ist Flugsand." [1]

Der Gedanke, daß ohne eine sichtbare höchste Lehrautorität sich das Christentum überhaupt nicht halten lasse, kehrt immer und immer wieder. Diese unfehlbare Lehrautorität muß überdies leicht zu finden und auch für den gewöhnlichen Mann leicht erkennbar sein.

W. T. Gorman, B. A., von der Kgl. Universität in Irland (Queen's College Belfast) war so hochkirchlich, daß er eine Zeitlang sogar als Novize bei den sog. Cowley fathers weilte. In der praktischen Seelsorge schlug er anfänglich alle Zweifel betreffs der Rechtmäßigkeit des anglikanischen Standpunktes bei sich und andern damit nieder, daß er sagte: „Die ganze Frage ist zu schwierig und zu verwickelt; wir gewöhnlichen und vielbeschäftigten Leute müssen sie zur einläßlichen Behandlung den Gelehrten überlassen." Aber gerade die gewöhnlichen Leute waren es, die immer häufiger Aufschluß in Religionsbedenken verlangten. Da fiel ihm wie zufällig die bekannte Stelle bei Isaias (35, 8) ein, wo der Prophet sagt, kein Wanderer, und wäre er auch ein ungebildeter, einfacher Mann, werde im künftigen messianischen Reiche irre gehen. Also kann es sich, dachte Gorman, bei der Aufsuchung der wahren Kirche nicht um etwas handeln, das nur die Gelehrten ermitteln und erkennen können; es muß selbst für die Ungebildeten ein Leichtes sein, die wahre Religion unfehlbar zu finden. Den Armen soll ja das Evangelium verkündet werden, und nur wer wird wie die kleinen Kinder, wird in das messianische Reich eintreten. Also muß Gott seine Kirche mit Kennzeichen ausgestattet haben, woran sie selbst einfache Leute und Kinder erkennen können und nicht in die Irre gehen. Die Kennzeichen der Kirche Christi aber sind nach dem Evangelium und den Glaubensbekenntnissen ihre Einheit, ihre Heiligkeit, ihre Allgemeinheit, ihre Apostolizität, lauter Merkmale, die dem Anglikanismus fehlen, aber um so glänzender an der Stirne der römischen Kirche erstrahlen, so daß auch der Mann auf der Straße allsogleich sagen kann, wo die wahre Kirche Christi ist [2].

Ausgehend von dem Begriffe eines Königreiches, wie der Heiland seine Kirche nennt, erkannte H. P. Russell die wahre Kirche vorzüglich an ihrer Einheit und Allgemeinheit [3].

Mrs Helen Langrishe erzählt: Da ich von der Notwendigkeit gültiger Weihen für die Sakramente überzeugt war, konnte ich nicht in der Kirche von England bleiben, deren Weihen nicht nur von der gesamten übrigen

---

[1] Roads 9. [2] Ebd. 102 ff. [3] Ebd. 237.

Christenheit, sondern sogar von der guten Hälfte ihrer eigenen Glieder verworfen werden [1].

Eine andere Dame, Mrs Cuthbert Leslie, führt als Gründe für ihren Religionswechsel an: 1. Es ist unbegreiflich, wie eine Kirche, die vorgibt, die wahre Kirche zu sein, sich widersprechende Glaubensansichten in den allerwichtigsten Dingen dulden kann. 2. Katholisch kann nur eine Kirche sein und bleiben, die einen Mittelpunkt der Autorität hat, dem alle Glieder zu gehorchen verpflichtet sind. Die Freiheit der Persönlichkeit, die eine Fundamentallehre anzunehmen, eine andere zu verwerfen, ist mit der wahren Katholizität unverträglich. 3. Es ist unverständlich, wie eine Kirche eine ganz bestimmte Summe von Wahrheiten festhalten und lehren kann, ohne das Charisma der Unfehlbarkeit. Die englische Kirche bietet das treffendste Beispiel von dem Chaos und der Verwirrung, in die man ohne eine unfehlbare Lehrautorität gerät [2].

Ebenso bildete die klare Einsicht von der Notwendigkeit einer unfehlbaren Lehrautorität den Anstoß zur Bekehrung für T. Livius, Graduierten von Oriel College, Oxford, jetzt Mitglied der Redemptoristen-Kongregation; außerhalb der Kirche, sagt er, sei alles nur Meinung, Zweifel, Widerspruch [3].

H. Browne, M. A., jetzt Priester der Gesellschaft Jesu, hatte schon als Anglikaner zu der hochwichtigen Kontroverse über die wirkliche Gegenwart Christi unter den sakramentalen Gestalten Stellung nehmen müssen. Auf den rechten Weg leitete ihn damals folgender Beweisgang. Wenn Christus Gott war, dachte er, so mußte er vorhersehen, daß seine Worte über die Eucharistie, mögen sie nun im einzelnen zu erklären sein wie immer, von einem großen Teil der Menschheit, ja während eines Jahrtausends von der ganzen Christenheit in ihrem buchstäblichen Sinne verstanden werden würden, und er hätte als der Gott der Wahrheit einen so verhängnisvollen und allgemeinen Irrtum durch nähere Erklärung seiner Worte verhindern müssen; da er es aber nicht getan hat, so ist die Lehre von der wirklichen Gegenwart so sicher wie die von seiner Gottheit. — Erst nach längerer Zeit kam Browne auf den Gedanken, daß sich derselbe Beweisgang auch auf andere Grundwahrheiten der römisch-katholischen Kirche und im besondern auf den Primat des hl. Petrus und seiner Nachfolger anwenden lasse. Denn Christus, der Gottmensch, hatte zu Petrus gesprochen: „Du bist Petrus ... dir gebe ich die Schlüssel des Himmelreiches." [4]

Die edle, natürlich und übernatürlich hochbegabte Lady Georgiana Fullerton, deren Schriften in aller Händen sind, ist keineswegs die einzige schriftstellerische Dame, die sich in England der Kirche von Rom angeschlossen hat, wenn ihr auch ein hervorragendes Talent, Adel der Geburt und Gesinnung, sowie persönliche Heiligkeit für immer eine bevorzugte Stellung sichern werden.

---

[1] Roads 150. [2] Ebd. 151.
[3] Ebd. 153 ff. [4] Ebd. 25 f.

Die Romanschriftstellerin Fräulein Adeline Sergeant stand ursprünglich außerhalb der Staatskirche, schloß sich dann aber, durch besondere Verhältnisse veranlaßt, der Kirche Englands an, was nicht hinderte, daß sie für eine Zeitlang vollständigem Indifferentismus und Unglauben anheimfiel. Allmählich machte sich indes das Bedürfnis nach Religion wieder geltend, und nun war es der Ritualismus, der sie anzog. Sie wurde Mitglied mehrerer Vereine und Bruderschaften und sogar „auswärtige Schwester" — outer sister — einer anglikanischen Ordensgenossenschaft. Einige Jahre fühlte sie sich in dieser neuen Umgebung vollkommen glücklich und zufrieden; dann aber trat eine völlige Änderung in ihrem Seelenzustande ein. Im Ritualismus hatte sie einen großen Teil der katholischen Glaubenslehren kennen gelernt und sich mit der Betätigung des Glaubens vertraut gemacht. In ihrem Gebetbuch las sie ja nicht nur die anglikanische Gottesdienstordnung, sondern auch den ganzen Kanon der heiligen Messe, Gebete wie das Memorare, Andachten für die Verstorbenen, lauter Sachen, die Wort für Wort dem katholischen „Seelengärtlein" entnommen waren. Andere Bücher der Art entlieh sie der St Josephsbibliothek in Farm Street. Aber mit welchem Rechte, dachte sie sich, gebrauche ich Gebete eines hl. Thomas von Aquin und eines hl. Bernard, da diese Heiligen, wenn sie noch am Leben wären, mich unfehlbar für exkommuniziert erklären würden? Die Kirche des hl. Augustin, des Aquinaten, des hl. Thomas von Canterbury, des sel. Thomas More war die römische. Es mußte ein schmerzliches Gefühl sein, sich nicht in der Kirche der Heiligen zu wissen. Flaubert, glaube ich, hat einmal gesagt: „In der Religion ist es am sichersten, zu glauben wie die Heiligen." Die Liebe zu den Heiligen lenkte zuerst Adelinens Blick nach Rom.

Erfüllten sie früher die eucharistischen Lieder und sakramentalen Andachten mit Freude und Zufriedenheit, so machte sie jetzt der Gedanke: Was nützt das alles, wenn ich nicht in der wahren Kirche bin? bis in die tiefste Seele hinein erschaudern und vergällte ihr nicht nur alle Andacht, sondern bereitete ihr eine wahre Höllenqual. Schließlich entschloß sie sich, wenn auch mit Widerstreben, nicht nur den anglikanischen, sondern auch den römischen Standpunkt ernstlich zu prüfen. Die Sache hatte aber ihre Schwierigkeit. Denn allein konnte sie es nicht gut; bei ihrem Eintritt in zwei anglikanische Bruderschaften hatte sie aber das feierliche Versprechen ablegen müssen, in England nie eine römische Kirche zu betreten; zudem verbot ihr ein natürliches Schicklichkeitsgefühl, hinter dem Rücken und ohne den Rat ihres „Beichtvaters" zu handeln. Dieser aber wußte auf die Frage: warum man denn das Werk der Reformation, das alle bedauerten, noch verewigen und sich nicht mit der großen Masse der Christenheit, d. h. mit der „heiligen, katholischen und römischen Kirche" — wie ihr „Beichtvater" selbst die Kirche von Rom nannte — vereinigen wolle, nur die Antwort: Der Primat des Papstes bilde das Hindernis. Katholische Freundinnen versahen sie mit Büchern, in denen auch diese letzte theoretische Schwierigkeit behoben wurde. Als dann im März 1899 Adeline am heiligen Grabe in Jerusalem kniete, ward ihr auf einmal eine so wunderbar klare Erleuchtung über die Größe und Erhabenheit der katholischen Kirche und zugleich über die traurige Vereinsamung

und Armseligkeit des Anglikanismus, daß sie später nur darüber staunen konnte, daß sie nicht gleich an Ort und Stelle übergetreten sei. Es vergingen aber noch Wochen und Monate, ehe sie sich dazu entschließen konnte. Was sie zurückhielt, waren nicht theoretische Schwierigkeiten, sondern die Anhänglichkeit an Fleisch und Blut. Es ist wahrlich nicht leicht, liebgewonnene Religionsübungen, seine Familie, seine Freunde, gewissermaßen sein zweites Ich aufzugeben. Endlich am 23. Oktober 1899 hatte die Gnade gesiegt, und sie wurde in Farm Street, London, ein Kind „der heiligen, katholischen und römischen Kirche“ [1].

Wem es etwa vorkommen sollte, als ob bisweilen auch Gefühl und Phantasie bei Konversionen eine Rolle spielten, der übersehe nicht, daß dieselben Faktoren mindestens ebenso schwer gegen die Konversion in die Wagschale fallen wie für dieselbe und nie allein ausschlaggebend sind. In den folgenden Berichten wird man übrigens davon sehr wenig finden, um so mehr aber klares Erkennen, ruhiges Abwägen, folgerichtiges Denken.

„Ich will wissen, nicht was dieser oder jener Bischof sagt und meint — heiße er nun Ryle oder King, Carpenter oder Creighton —, sondern was die Kirche lehrt und vorschreibt.“ Aber gerade dieses so gerechte Verlangen kann die Kirche von England nicht befriedigen. „Überall“, klagt W. R. Carson, „stoße ich auf entgegengesetzte Lehren, entgegengesetzte Erklärungen. Keine zwei autorisierte Repräsentanten der religiösen Genossenschaft, der ich angehörte, stimmen in etwas überein, außer daß sie verschiedener Ansicht sind. Ich konnte mir nicht verhehlen, daß selbst jene Weite, die den entgegengesetztesten Lehrmeinungen in der Kirche Raum gibt — comprehensiveness — und welche Leben und Geist des heutigen Anglikanismus ausmacht ... himmelweit verschieden ist nicht allein von den charakteristischen Merkmalen der zwei größten Teile der heutigen Christenheit, der Kirche des Ostens und der Kirche des Westens, nicht allein von jenem nicht feilschenden Abscheu vor Unbestimmtheit im Glauben und Gemeinschaft des Altares mit Häretikern, welcher einen Athanasius ins Exil trieb und selbst den Liebesjünger veranlaßte, jeden gesellschaftlichen Verkehr mit denen abzubrechen, die einen Glaubensartikel leugneten, sondern auch von den entscheidenden Eigenschaften, wie sie die Heilige Schrift von der Kirche zeichnet, jener Kirche, auf deren Stimme man hören muß, wenn man nicht unter Heiden und Zöllner gerechnet werden will. ...“ [2]

[1] Roads 239 ff.

[2] Roads 34 ff. The Evolution of Catholicism in Weekly Register, December 30, 1899.

Wenn Gott sich uns offenbarte, führt er etwa aus, so mußte dies so geschehen, daß wir seine Worte, seinen Willen nicht nur verstehen, sondern auch mit absoluter Sicherheit als Gottes Wort erkennen könnten. Dazu reicht aber, wie die Erfahrung lehrt, die individuelle Vernunft nicht aus. Gott mußte also mit der Offenbarung, wie die Dinge jetzt liegen, auch einen authentischen, unfehlbaren Erklärer seiner Offenbarung geben [1].

In der Tat hat Christus nicht bloß eine Offenbarung vom Himmel gebracht und die Botschaft seines himmlischen Vaters selbst mit unanfechtbarer Autorität vorgetragen, sondern auch seinen Aposteln den Auftrag gegeben, dasselbe zu tun. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." „Gehet in alle Welt und verkündet das Evangelium jeglicher Kreatur." Er übergab also mit seiner Lehre seine Autorität den Aposteln, der heiligen katholischen Kirche, seiner geliebten Braut. Diese Autorität sollte sich ausdehnen bis an die Grenzen der Erde und dauern bis ans Ende der Welt, auf daß alle Menschen aller Länder und Zeiten mit absoluter Gewißheit aus ihrem Munde die frohe Botschaft des göttlichen Stifters unserer Religion vernehmen könnten. Zu diesem Zwecke stattete er sie mit der Unveränderlichkeit und Unfehlbarkeit aus. So wahr also Christus ein Gesandter Gottes, ja selbst Gott ist, so wahr muß seine Kirche als die unfehlbare Erklärerin seiner Lehren, für alle erkennbar in unserer Mitte fortbestehen. Da nun aber unter allen christlichen Glaubensbekenntnissen die römisch-katholische Kirche einzig und allein den Anspruch erhebt, Christi Lehrvollmacht zu besitzen und die Heilswahrheiten ganz und unverfälscht, und zwar mit unfehlbarer Gewißheit zu übermitteln, muß sie die wahre Kirche Christi sein. Wenn sie aber das ist, dann ergibt sich die Notwendigkeit der Unterwerfung unter ihre Lehrautorität von selbst.

Wie schwer es Msgr W. C. Robinson wurde, die Kirche seiner Jugend zu verlassen, haben wir gehört. Es wäre interessant und lehrreich zugleich, ihn zu beobachten, wie er sich durch ein wahres Dickicht von allerhand Schwierigkeiten Schritt für Schritt den Weg zur Wahrheit bahnen mußte. Der Weg war rauh und beschwerlich; aber unverzagt folgte er dem ihm gewordenen Lichte. Es waren fünf Wahrheiten, in deren Licht er die römisch-katholische Kirche endlich als die wahre Kirche erkannte.

I. „Wenn Gott meine Seele zum Heile führen will, so muß er mir den Heilsweg zeigen. Es kommt nicht mir zu, selbst den Weg zu wählen und dann vor Gott hinzutreten und zu sagen: Auf diesem Wege und keinem andern will ich selig werden." Diese Wahrheit ist so einleuchtend, daß sie sich für jeden von selbst verstehen sollte; und doch wählt sich der Ritualist, der Hochkirchler, der Breitkirchler, der Evan-

[1] Vgl. Manning, Temporal Mission of the Holy Ghost 91.

gelische, der Dissident, alle samt und sonders die Religion selbst und sagt zu Gott: So will ich selig werden. Der Katholik nennt das den Karren vor den Gaul spannen. Denn Gottes Vorrecht ist es, den Weg, auf dem er unser Heil will, zu offenbaren, und der Mensch hat diesen Weg zu suchen und zu gehorchen. Nun hat aber Gott eine Offenbarung gegeben und auf Erden eine zuständige Autorität eingesetzt, welche die Offenbarung unversehrt bewahren und ihre Beobachtung erzwingen soll. Es ist also unsere heiligste Pflicht, dieses Orakel der Wahrheit ausfindig zu machen und ihm Verstand und Willen zu unterwerfen.

II. „Wenn Gott einen Heilsweg offenbart, dann wird und muß es einer sein, ein einziger der Zahl nach, einer dem Wesen nach." Christus hat nur eine Kirche gegründet und hat nicht verschiedene Religionen gebracht: nicht eine für England und eine andere für Frankreich, nicht eine für Italien und eine andere für Deutschland, sonst müßte man jedesmal beim Überschreiten der Landesgrenze auch die Religion wechseln. „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe" sagt Paulus (Eph 4, 5). — Noch wichtiger ist die innere Einheit und Einigkeit der Lehrer und der Lehre. Einheit und Übereinstimmung muß herrschen zwischen den Lehrern der göttlichen Wahrheit, Einheit aber auch in der Lehre. Warum? Weil die göttliche Lehre Wahrheit ist. „London ist eine Stadt an der Themse", ist eine Wahrheit. Alle Lehrer, welche diese Wahrheit lehren, sind einig, und alle Schüler, welche sie lernen, gleichfalls. Sie lehren und lernen dieselbe Wahrheit. Gottes Offenbarung ist nun ebenfalls nur Wahrheit; es muß also Einheit sein zwischen Lehrern und Lernenden, wenn sie diese Wahrheit vortragen und entgegennehmen. Denn der Satz ist unleugbar: Wo immer die Wahrheit ist, da muß Einheit herrschen bei Lehrern und in der Lehre; wo diese Einheit nicht ist, da kann Gottes Wahrheit nicht sein. Dagegen ist der umgekehrte Satz: „Wo Einheit ist, da ist auch die Wahrheit", nicht immer wahr; denn Lehrer und Lernende können, wie die Erfahrung zeigt, dieselbe unrichtige Ansicht teilen. In der Religion aber gilt der Satz auch in der Form: „Wo Einheit, da ist die Wahrheit"; denn erfahrungsgemäß hat kein einziges menschliches Religionssystem die Einheit auf die Dauer festzuhalten vermocht. Der Grund für diese unleugbare Tatsache liegt darin, daß der Mensch in dem Augenblick, wo er die göttliche Glaubensregel verläßt, ipso facto in rein menschlich-natürliches Erkennen und Meinen verfällt. Der menschliche Geist und die menschliche Erkenntnis ist aber so verschieden wie das menschliche Antlitz. Als daher der letztverstorbene anglikanische Erzbischof von Canterbury, Benson, für die Glaubenseinheit seiner Herde Gebete ausschrieb, meinte jemand etwas sarkastisch, aber treffend, der Erzbischof könnte ebensogut um denselben Gesichtsausdruck bei all seinen Schäflein beten lassen. Praktisch geht man also absolut sicher, wenn man das Axiom befolgt: Wo keine Einheit, da ist keine Wahrheit; die göttliche Wahrheit aber ist da, wo die Einheit der Lehre ist. Die wunderbare Tatsache nun, daß die römisch-katholische Kirche dieselbe Lehre auf der ganzen Welt, unter jedem Himmelsstrich, unter allen Stämmen und Völkern, schon seit gut 19 Jahrhunderten lehrt und glaubt, hat unter unzähligen andern auch Robinson in die Kirche geführt.

III. „Wenn Gott einen Heilsweg offenbart, muß die Offenbarung auch unfehlbar sein", und zwar unfehlbar wahr dem Inhalte nach, da Gott nur Wahrheit offenbaren kann, unfehlbar sicher auch in der Verkündigung der göttlichen Wahrheit, da diese nur dann dem menschlichen Geiste etwas nützt, wenn er in ihren absolut sichern Besitz gelangt. Und ferner, wie könnte mich Gott dafür mit ewiger Höllenpein strafen, daß ich einem Boten, der mich in die Irre führen kann, den Glauben verweigerte? Denn beachten wir es wohl, man hat Gott Rechenschaft zu geben über seinen Glauben ebensogut wie über seine Sitten. „Wer glaubt und getauft ist, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden" (Mk 16, 16). Es ist also unsere heiligste Pflicht, die Glaubensgrundlagen genau zu prüfen und den Glaubensboten nach seiner göttlichen Beglaubigung zu fragen. Die göttliche Beglaubigung ist aber die Gabe der Unfehlbarkeit. Die Tatsache der Offenbarung vorausgesetzt, muß es also irgendwo auf Erden ein unfehlbares Lehramt geben. Dadurch gestaltet sich der Heilsweg höchst einfach: Der Mensch hat nur nach dem unfehlbaren Orakel der Wahrheit Umschau zu halten und, hat er es gefunden, zu glauben, was es lehrt, und zu tun, was es befiehlt. Nun ist es aber die römisch-katholische Kirche allein, welche dieses Charisma der Unfehlbarkeit beansprucht, es besitzt und es seit fast zwei Jahrtausenden betätigt.

IV. „Dieser Heilsweg wird und muß exklusiv sein", d. h. er allein führt zu dem von Gott gesetzten Ziel, und jeder andere Weg ist ein Irrweg. Die wahre Kirche Christi wird also nicht nur die beste unter allen Kirchen sein, sondern die einzige; — sie ist überhaupt nicht eine Kirche, sondern die Kirche einfachhin. Dies trifft wieder ausschließlich bei der katholischen Kirche zu.

V. „Diesen einmal erkannten Heilsweg zu betreten oder denselben wissentlich und freiwillig zu verschmähen, bedeutet für mich Leben oder Tod." Diese Wahrheit ergibt sich aus dem Gesagten mit absoluter Notwendigkeit, und doch wagt nur die Kirche von Rom sie laut und feierlich zu verkünden. Sie muß also die wahre sein.

„Mich haben", fügt er bei, „diese Erwägungen zur katholischen Kirche geführt, für andere stelle ich keine Regel auf. Ich weiß aber, daß ich den Glauben habe und im Bekenntnis und Frieden desselben nun gut 29 Jahre lebe. Während dieser langen Zeit hat kein Schatten von Zweifel meinen Geist verdunkelt. In diesem Glauben lebe ich, und in diesem Glauben hoffe ich zu sterben." [1]

Nicht leichtfertig und unüberlegt verlassen die Konvertiten die Kirche ihrer Kindheit und ihrer Heimat; erst nach langer und reiflicher Überlegung und durch das Gewicht der Gründe, welche für die Göttlichkeit der römischen Kirche sprechen, gezwungen, schließen sie sich der letzteren

[1] Roads 233.

an. Nach seinem Übertritte 1878 schrieb O. R. Vassall, Balliol College, Oxford, jetzt ein Sohn des hl. Alfons Liguori, für einen Freund, der nachmals ebenfalls Katholik und Priester wurde, die Gründe, die ihn zu seinem Schritte vermochten, nieder. Er führte damals folgende Gedanken aus, an denen er im April 1901 nichts zu ändern hatte:

1. Warum darf ich nicht St Ambrosius glauben, wenn er sagt: Wo Petrus ist, da ist die Kirche? Warum darf ich mich nicht dem Hirten unterwerfen, dem unser gebenedeiter Herr, als er die Welt verlassen wollte, all seine Schäflein und all seine Lämmlein anvertraute; für den er besonders betete, daß sein Glaube nicht wanke, dem allein er einen neuen Namen und die Schlüssel des Himmelreiches gab?

2. Im Credo bekenne ich meinen Glauben an die Einheit und Katholizität der Kirche Gottes. Existiert nun tatsächlich außer der römischen Kirche eine einzige christliche Gemeinschaft, die eine und allgemein wäre? Sicher ist keine katholisch, denn sie sind alle Nationalkirchen. Sind sie in sich einig? Einheit ist eine wesentliche Eigenschaft der Kirche Christi und zugleich ein Merkmal ihrer Göttlichkeit. Für diese Einheit betete der Herr, und sein Gebet blieb nicht unerhört. Corpus unum, sicut unus est Dominus, una fides, unum baptisma. „Ist denn Christus geteilt?“ frägt der hl. Paulus in heiligem Unwillen, wenn er von der schweren Sünde des Schismas spricht, als hätte er damals schon in die Zeiten geschaut, wo die „Teilungen der Christenheit“ Gemeinplatz der Unterhaltung sein würden. Kann nun jemand behaupten, daß das unum ovile sub uno pastore irgendwo außer der römischen Kirche zu finden ist? und kann anderseits jemand der letzteren die Einheit im Glauben, in der Hierarchie, in der Disziplin absprechen? Soweit das Credo in Betracht kommt, sind alle eines Sinnes und eines Herzens.

3. Ich bekenne im Glaubensbekenntnisse ferner die Heiligkeit und Apostolizität der Kirche. Wo ist die Kirche, die da ist die Mutter der Heiligen? Man berücksichtige einmal nur die neuere Zeit; in welcher Kirche finden sich Heilige wie St Ignatius von Loyola, St Franz von Xavier, St Theresia, St Katharina, St Franz von Sales, St Vinzenz von Paul, St Alfons Lignori, St Paul vom Kreuz und St Philipp Neri? Außer der Kirche wird man umsonst nach einer Reinheit und Heiligkeit suchen, wie sie den drei heiligen Jünglingen Aloysius von Gonzaga, Stanislaus Kostka und Johannes Berchmans eigen war; umsonst auch den heroischen Opfersinn und jene glänzende Glaubensbegeisterung der Märtyrer von Japan und

China. Es mögen es manche im Anglikanismus mit der Übung ihrer Religion und dem Tugendstreben ernst nehmen, wer wird aber den Mut haben, sich an die Seite des heiligmäßigen Pfarrers von Ars zu stellen? — Was dann die Apostolizität betrifft, so mag es sich damit in der anglikanischen Kirche wie immer verhalten, der katholischen Kirche von Rom wird sie kein Anglikaner absprechen.

4. Zu demselben Resultate führte die Lehre des hl. Augustin, namentlich die Stellen De util. cred. cap. 7. n. 19; Contra Epist. Man. l. 1, c. 5[1].

5. Wenn nach dem hl. Paulus die Kirche „die Säule und Grundfeste der Wahrheit“ ist, welches ist dann die wahre Kirche, diejenige, welche z. B. die Lehre von der wirklichen Gegenwart und vom Opfer auf dem Altare historisch nachweisbar jahrhundertelang verworfen hat, oder die, welche sie seit den Tagen der Apostel ununterbrochen lehrt und bekennt?

6. Und welche Geschichte hat die römisch-katholische Kirche! Ihr Fortbestand, ihr ständiges Wachstum, ihre überflutende Lebensfülle, ihre Sieghaftigkeit in allen sich ihr in den Weg stellenden Schwierigkeiten sind doch Tatsachen, die selbst den Gegnern Bewunderung abnötigen. Man erkläre einmal diese Tatsachen vom nicht-katholischen Standpunkt! Wie einfach und leicht ist aber die katholische Erklärung: Es ist eben die Kirche, der ein Gottmensch versprochen, er werde ständig bei ihr sein bis ans Ende der Zeiten, und die Pforten der Hölle würden sie nicht überwältigen.

7. Sind nicht endlich alle Einwände, welche man gegen diese Kirche vorzubringen pflegt, im Grunde halt- und belanglos? Männer, die ur-

---

[1] Die Worte des hl. Augustinus lauten: „Für Suchende ist es genug, zu wissen, daß es nur eine einzige katholische Kirche gibt, der die verschiedenen Häresien verschiedene Namen geben, während sie selbst, wie sie nicht leugnen können, nach ihrem eigenen Namen genannt werden. Dadurch schon wird es jedem unparteiisch Urteilenden klar, welcher Kirche allein die Bezeichnung ‚katholisch‘, nach der sie alle verlangen, beigelegt werden soll.“ — Unter den Gründen, warum er in der katholischen Kirche bleibe, führt der heilige Lehrer aus: „Es hält mich darin die Übereinstimmung der Völker und Nationen; es hält mich darin die Autorität, begründet durch Wunder, durch die Hoffnung genährt, durch die Liebe vermehrt, durch das Alter gestärkt; es hält mich darin die Nachfolge der Bischöfe vom Sitze des Apostels Petrus selbst an, dem der Herr nach seiner Auferstehung seine Schafe zu weiden anvertraut hat, bis auf den gegenwärtigen Episkopat; endlich hält mich darin selbst der Name ‚katholisch‘, welchen diese Kirche unter den vielen Sekten nicht umsonst allein so führt, daß, obgleich alle Häretiker sich katholisch nennen möchten, doch keiner einem Fremden auf die Frage, wo man sich in der katholischen Kirche versammle, entweder seine Basilika oder sein Haus zu zeigen wagt.“

sprünglich gegen Rom eingenommen waren und alles Interesse daran hatten, sie aufrecht zu erhalten, haben sie aufs genaueste geprüft und schließlich für kraft- und machtlos befinden müssen. „Forscher wie Schlegel, Newman, Manning, Wilberforce, Allies, Oakeley, Ward, Faber, Coleridge und viele andere können doch nicht alle betrogene Tröpfe sein, noch kann man sie den absichtlichen Betrügern zuzählen." In Wirklichkeit liegt aber die Sache so, daß alle Beweise, welche für die Wahrheit des Christentums überhaupt vorgebracht werden, zugleich auch zu Gunsten des Katholizismus sprechen, und daß man den Katholizismus nicht bekämpfen kann, ohne schließlich mit denselben Waffen das Herz des Christentums selbst zu treffen. Zuerst geht's gegen den Katholizismus —; das Geheimnis der Menschwerdung des ewigen Wortes und die Erlösung der Menschheit durch den Sohn Gottes liegen dann in derselben Schußlinie. Nicht ohne Grund hört man immer wieder die Alternative: Entweder Katholizismus oder Agnostizismus [1].

„Man muß für die Wahrheit Opfer zu bringen wissen", sagte Grigson, B. A., als er im Jahre 1897 sein Kanonikat an der Kathedrale von Townsville in der anglikanischen Diözese von North Queensland aufgab und zum Katholizismus übertrat. Ja, man muß für die Wahrheit und Göttlichkeit der Kirche Opfer zu bringen wissen. Sie ist es wert.

Die Kirche ist ja die Vermittlerin des Glaubens, durch die wir die Gewißheit erlangen, daß das, was sich als Glauben ausgibt, auch wirklich Glauben sei. Die Kirche kann keinen Irrtum lehren, keinen Satz annehmen, der mit dem, was Christus und die Apostel hinterlassen haben, im Widerspruch stände. Sie hat den Auftrag und die Gabe empfangen, den Glauben klar und fehlerlos allen kommenden Geschlechtern in allen Teilen der Welt zu verkünden. Diese göttliche Prärogative ruht in der Gesamtheit der Hirten, die mit dem Bischof von Rom vereint sind, aber, damit der Glaube nie Schaden leide, auch im höchsten Hirten allein, wenn er als der höchste Hirt der Gesamtkirche die christlichen Glaubens- und Sittengesetze vorträgt.

Die Kirche als unfehlbare Bewahrerin und Verkünderin des Glaubens ist ein ständiges Wunder göttlicher Macht und väterlicher Liebe; denn keine

[1] Roads 273 ff.

Macht auf Erden, nur der Geist Jesu Christi kann einen Menschen oder eine menschliche Körperschaft so irrtumsfrei gestalten, daß man mit absoluter Sicherheit sagen kann: „Die Stimme der Kirche ist die Stimme Jesu Christi; wenn sie einen Glaubenssatz definiert oder einen Irrtum im Glauben brandmarkt; wenn sie Glaubenszwistigkeiten endgültig beilegt, neu auftauchende theologische Sprechweisen autoritativ beurteilt, irrende Lehrer zum Schweigen bringt: dann ist es die Stimme des Heiligen Geistes, der das getan hat." Wohl sind es Menschen, durch die die Kirche lehrt, aber sie sind nur Instrumente, der eigentliche Lehrer ist Jesus Christus, das unsichtbare Haupt der Kirche; es ist der Heilige Geist, der in der Kirche wohnt wie die Seele im Leibe. Wohl empfängt der Katholik den Glauben von Gott, aber durch Vermittlung seiner sichtbaren, ewig lebenden Kirche. Die Kirche ist ja da; sie ist eine Art Persönlichkeit, ein Wesen, das nie stirbt, die lebende Zeugin, die zugegen war, als Christus in den Himmel auffuhr, die aber auch jetzt noch unter uns weilt, für alle sichtbar, für alle hörbar, für alle erkennbar. Es gab nie eine Unterbrechung in ihrem Dasein, nie eine Unterbrechung in der Verkündigung ihrer Botschaft, nie ein Zeitalter, in dem die Kirche nicht ausdrücklich beansprucht hätte, im Namen Jesu zu lehren. Die Generationen kommen und gehen, die Völker betreten die Weltbühne eines nach dem andern: die Kirche ist da, die Kirche empfängt sie, die Kirche unterrichtet sie. Man kann sie nicht ignorieren, nicht wegleugnen. Sie ist da als das Organ für Christi Willen, für Christi erlösende Liebe, für Christi nie sterbende Sorge um jede einzelne Menschenseele[1].

Die Kirche ist es wert, daß man für sie Opfer bringt.

---

[1] Vgl. Adventshirtenbrief des Bischofs von Newport. Tablet, 5. Dezember 1903.

(Schluß folgt.)

Joseph Blötzer S. J.

Inneres Leben.

Es ist mit dem menschlichen Antlitz wie mit der Außengestalt der Erde. Beide sind Wahrzeichen, Schaubilder und Spiegel des Lebens, aber sie sind nicht die Ursachen, die Quelle des Lebens selbst. Die Quelle des Lebens selbst liegt tiefer und ist dem Auge verborgen. Unter der vielgestaltigen, schönen und Lebenslust sprudelnden Oberwelt liegt eine andere Welt, aus welcher eigentlich großenteils die Schönheit, der Reichtum des Lebens emporsprießt. In dem Schoße dieser Unterwelt werden die kostbaren Gesteine und Edelerze geboren, dort entspringen die Wasserquellen, welche stets den Lebens- und Freudenbecher füllen, dort wirken die stillen, emsigen Gewalten, welche den großen Haushalt der Natur führen, und stellten sie ihr Wirken ein, so gäbe es keinen Lebens- und keinen Freudengenuß mehr hier auf Erden.

So ist es auch im Leben der Kirche, im christlichen und geistlichen Leben. Was wir von diesem Leben an Äußerungen und Betätigungen mit unsern Sinnen wahrnehmen, mag es noch so groß und herrlich sein, ist bloß die Oberfläche; die eigentliche Werkstätte liegt tief und unsichtbar verborgen. Von Zeit zu Zeit ist uns gleichsam ein Einblick in diese verborgene Welt gestattet, wenn aus ihren Reichtümern Wunderdinge an die Oberwelt gefördert werden, die das Staunen der Menschen auf sich ziehen. Es sind dies die Selig- und Heiligsprechungen, welche die Kirche an einigen ihrer glücklichen Kinder vornimmt. Die Seligen und Heiligen sind dann die kostbaren Edelsteine, die im Schoße dieser verborgenen Welt gewachsen und uns einen überraschenden Eindruck von dem Werte und der Wichtigkeit dieses dunkeln Erdteils gewähren.

Es ist dies die Welt des inneren, geistlichen Lebens, die Heimat der inneren, verborgenen Seelen, die jemand sehr richtig das große, einsame Kloster des Heiligen Geistes genannt, zu dessen Bruderschaft aber alle vollkommenen und heiligen Seelen in der gesamten Christenheit gehören. Ohne diese Angehörigkeit ist gar keine Vollkommenheit und Heiligkeit zu denken.

Die folgenden Gedanken sind deshalb bloß eine Erweiterung und Vertiefung dessen, was über das wahre Leben und das vollkommene Leben

in der Kirche bereits gesagt ist[1]. Zuerst beschäftigt uns das Wesen dieses inneren Lebens, dann die Auffindung der Mittel und Wege zu demselben und endlich die Erwägung einiger Beweggründe, dieses inneren Lebens zu pflegen.

I.

Worin besteht denn das innere Leben? Es mag nicht ohne Nutzen sein, vor allem zu bemerken, das innere Leben bestehe darin, uns nicht damit zu begnügen, ein bloß äußeres Leben zu führen, ein Leben, insofern es in die äußere Wahrnehmung unserer Umgebung fällt und von dieser beurteilt werden kann. Es läßt uns noch nicht damit zufrieden sein, unsern Standesobliegenheiten so nachzukommen, daß wir keiner Untreue geziehen werden können. Dies ist unter Umständen ja schon viel und setzt nicht wenig sittlichen Ernst und Tugendbesitz voraus. Das genügt aber noch nicht zum Wesen des inneren Lebens, mag dieses auch in Übung hehrer und an und für sich geistlicher Amtstätigkeiten sich bewegen. Das äußere Tun ist bloß eine Schale, ein Modell, es muß mit Gehalt, mit Geist und Leben erfüllt werden. Die äußere Tat muß auch eine innere werden. Ja es muß, wie Thomas von Kempen richtig sagt, vielmehr im Innern und vor Gott sein als im Äußern vor den Menschen. Vor Gott genügt das bloße Äußere nicht. Wenn es bloß auf äußere Fertigkeit und Vollkommenheit ankäme, könnten wir uns Beispiele holen von den Plätzen für Waffen- und Turnübungen oder von den Leistungen der Tierwelt und der Maschinen, die mit staunenswerter Pünktlichkeit und Sicherheit arbeiten. Das genügt aber für geistige und geistliche Wesen nimmer. Warum heißen wir auch die Taten unseres Herrn im Evangelium Geheimnisse? Nicht bloß weil ihre Bedeutung, ihr Wesen und Zusammenhang uns schwer verständlich und weil sie sämtlich Ringe einer Kette sind, deren letztes Glied das übernatürliche Ziel der Menschheit berührt, sondern vornehmlich, weil sie von solch hohem Geist und solcher inneren Belebung getragen sind, daß das Äußere ganz und gar gegen die innere Herrlichkeit verschwindet. Dies als einleitende Bemerkung.

Was nun aber das innere Leben eigentlich ist? Es ist ein ganzes, wahres Leben mit allem, was zum Leben gehört. Leben aber ist Bewegung zum Ziele aus eigener, innerer Kraft. Unser Ziel ist der Himmel, und

[1] Vgl. diese Zeitschrift LXV 1 f 410 f.

es stellen sich drei Hauptbestandteile des vollen, inneren Lebens heraus: Grundsätze, Absichten und Handlungen.

Das Erste und Wichtigste sind die Grundsätze. Die Grundsätze, auch wohl Prinzipien genannt, sind die höchsten sittlichen Wahrheiten, die, von den Glaubenslehren abgeleitet, unser sittliches Handeln anregen und lenken, ihm Antrieb und die rechte Richtung zum Ziele geben. Ihr Sitz ist in der Vernunft, im höchsten Gebiete des menschlichen, praktischen Verstandes; sie sind einfach das Bestimmende, Herrschende, Ton- und Wertgebende im menschlichen Handeln. Was dem Seeschiff der Gang der Grundwellen, der Kompaß, Steuer und Anker, das sind dem sittlich handelnden Menschen die Grundsätze. Ohne sittliche Grundsätze ist der Mensch ohne sicheres Ziel, ohne Halt, allen Launen der natürlichen Lüste und Begehrlichkeiten preisgegeben, ein mitleiderregendes Wesen, wirklich ein geistiger Bummler und Landstreicher. Es gibt nun sittlich bürgerliche und sittlich religiöse, natürliche und übernatürliche, aber auch selbstsüchtig weltliche Grundsätze, je nachdem die Quelle, aus der sie abgeleitet werden, die bloße Vernunft oder der Glaube, je nachdem das Ziel, welches sie im Auge haben, die übernatürliche, ewige Wohlfahrt oder das bloße zeitliche Wohlergehen ist. Der irdische Mensch will sich vor allem hier in dieser Welt einbauen, möglichst wenig leiden und sich versagen, möglichst viel genießen und gute Tage haben, mit allen gut stehen und für seine Freiheit und seine Ehre eifern. Der übernatürliche, geistliche Mensch hält stracks nach der entgegengesetzten Windseite, er will vor allem Gott, endgültig nur die Ewigkeit; mit Gott und dem Himmel ist er vollauf entschädigt für seine Arbeit und seine Opfer: Gott und Himmel gewonnen, alles gewonnen. Von dieser Richtung bringt ihn nichts ab. Wer keine solche übernatürlichen Grundsätze besitzt, kann nie ein innerer, geistlicher und erleuchteter Mensch sein. Er steht mit seinen Wurzelfasern außer Gott und in der Welt und ist für den Dienst Gottes ein unsicherer Posten. Unausbleiblich treibt ihn früher oder später die Gewalt der Umstände von Gott und seiner Pflicht ab. Wer aber übernatürliche Grundsätze hat und sie festhält, der hat seine Wurzeln in Gott, die Oberwellen des Lebens können ihn hin und her werfen, er bleibt in Gott gegründet und findet sich stets wieder in Gott zurück. Es ist ein erfreuliches, tröstendes Zeichen des wahren geistlichen Fortschritts, ein Zeichen, daß wir wirklich in Gottes Wege eingelenkt, daß seine Ansichten und Grundsätze in uns die Herrschaft gewonnen, daß eine neue, göttliche Natur, eine Grundähnlichkeit mit Gott in uns gewachsen

ist, wenn wir nach Jahren bemerken, daß wir uns gleichsam gefühlsmäßig in allem auf die Seite Gottes und der Ewigkeit stellen, alles nach ihm beurteilen, Leid und Freud nach ihm bemessen.

Der zweite Bestandteil des inneren Lebens sind die Absichten bei unserem Tun und Lassen. Die Absicht oder die Meinung ist der Beweggrund, der uns beim Handeln begleitet und uns zum Handeln antreibt, das, was wir mit unserem Handeln zu erreichen suchen. Die Richtung erhält unsere Absicht von den Grundsätzen, und sie wird meistens eine natürliche oder übernatürliche sein, je nachdem es die Grundsätze sind. Das innere, geistliche Leben nun erfordert übernatürliche Absicht oder irgend einen Beweggrund, der aus dem Glauben geschöpft ist und sich auf Gott als den Urheber der übernatürlichen Ordnung bezieht, sei es nun die Liebe zu Gott, das Verlangen, ihm zu gefallen, in allem seinen Willen zu tun, oder die geordnete Selbstliebe, irgend einen geistlichen Gewinn für sich oder andere zu erwerben. Bei rein gleichgültigen, äußeren Handlungen ist diese übernatürliche Meinung mehr oder weniger notwendig zum Verdienst für die Ewigkeit, bei andern Dingen, die ihrer Natur gemäß schon auf Gott, als den Urheber der übernatürlichen Ordnung, gerichtet sind, wie beim Gebete, ist die tatsächliche übernatürliche Meinung bloß ersprießlich zu größerer Innigkeit und Kraft und zur Vermehrung des Verdienstes. Die Meinung adelt die ganze Handlung und verleiht ihr je nach dem Grade der Vollkommenheit des treibenden Beweggrundes höheren Wert und reichlichere Fülle des Verdienstes vor Gott. Mit der Übung der guten, übernatürlichen Meinung wäre für das geistliche Leben die Alchimie oder die wahre Goldmacherkunst gefunden, die man für das irdische Treiben wohl oft gesucht, aber noch nicht entdeckt hat. Alles, was der goldene Stahl der guten Meinung berührt, wird Gold und Silber für das ewige Leben. Damit ist die Sorge um Erhaltung und Erneuerung der guten Meinung während des Tagewerkes genügsam begründet. Wer berechnet die Gewinne und Verluste, welche der Gebrauch oder die Vernachlässigung dieser Übung nach sich zieht?

Das dritte Moment im inneren Leben sind die Handlungen oder Tätigkeiten, in denen es sich ergeht und abspielt. Diese Tätigkeiten sind doppelter Art, je nachdem sie Gott selbst oder uns zum Zielpunkt haben.

In Bezug auf Gott besteht die erste Übung in der Sammlung und der unmittelbaren Vereinigung mit ihm durch das Gebet. Das Gebet ist ja die Vereinigung unseres Gedächtnisses, Verstandes und Willens

mit Gott, es ist Umgang, Sprechen mit Gott in Anbetung, Lob, Dank, Liebe, Bitte und Abbitte, wie es uns das Herz eben eingibt und unser geistliches Bedürfnis es erheischt. Wer also ein inneres Leben führen will, muß nicht bloß für Gott arbeiten als Knecht und Taglöhner auf dem äußeren Felde seiner Berufspflicht, sondern er muß sich gewöhnen und daran halten, öfter im Tag, zu bestimmten Stunden, mit Gott unmittelbar zu verkehren. Er muß über dem äußeren Dienst „die persönliche Aufwartung Gottes" nicht übersehen und von dem unschätzbaren Kindesrecht Gebrauch machen, mit Gott vertrauliche Ansprache zu halten. Die Heilige Schrift betont es ja oft und nachdrücklich genug, daß wir im Herzen Gott lobsingen sollen in Dank und Bitte (Eph 5, 19. Phil 4, 6. 1 Kor 14, 15), ja daß wir ohne Unterlaß, also oft, recht oft beten sollen (Lk 18, 1. 1 Thess 5, 17. Prd 18, 22). Es ist dies eine Hauptübung, gleichsam das Atemholen des inneren Lebens. — Die zweite Übung in Bezug auf Gott ist die Sorge und das Bestreben, auf die Einsprechungen Gottes zu horchen und ihnen zu folgen, um ihm in allem zu entsprechen und zu gefallen. Wenn Gott sich herabläßt, zu uns zu sprechen, so ist es billig und entsprechend, ihn zu hören und ihm zu folgen. Es kann keinen besseren und sichereren Führer zur Vollkommenheit und zum Himmel geben als Gott selbst und seinen Heiligen Geist. Dieses volle Entgegenkommen, diese Gelehrigkeit und Hingabe an Gottes Willen ist der kürzeste Weg zur Vollkommenheit, weil es die Übung jeglicher Tugend aus dem erhabensten und wertvollsten Beweggrund umfaßt, dem Verlangen, Gott zu entsprechen und zu gefallen. Es ist der schönste Gottesdienst, ja das Reich und die Herrschaft Gottes selbst in unserem Herzen. Das sind ja die Kinder Gottes, die von seinem Geist sich bestimmen und treiben lassen (Röm 8, 14). Hier liegt für Entschlossenheit, Mut und Großmut im Dienste des Herrn das Feld der Ehre.

In Bezug auf uns schließt das innere Leben ebenfalls eine doppelte Betätigung in sich. Die erste ist Aufmerksamkeit auf uns und auf die Vorgänge in unserem Innern, auf das, was sich von außen einschleichen will an Eindrücken, an Zumutungen und Versuchungen, welche Absichten uns bewegen oder beim Handeln sich geltend machen wollen, was sich in uns regt und zum Äußern dringen will. Auf all dies gilt es zu achten in der Absicht, um alles Ungeordnete und Sündhafte zu unterdrücken und dem Guten Gewähr zu leisten. Unser Herz steht ja unter dem Einflusse von drei sehr verschiedenen Geistern, die sich gegenseitig das Gebiet streitig machen:

unserem eigenen Menschengeist, dem bösen Feind und dem Geist Gottes. Wie wichtig es ist, diese Bewegungen zu beachten, liegt auf der Hand. Diese Aufmerksamkeit auf uns ist der treue Torwart, der alles, was aus und ein geht, behelligt, allerdings sanft, aber gewissenhaft. Ohne diese vernünftig gehandhabte Aufmerksamkeit ist es unmöglich, zur Herzensreinheit zu gelangen. Nachlässigkeit in dieser Richtung kann nur Täuschungen, bittere Erfahrungen und Verluste zur Folge haben. An ein geordnetes inneres Leben ist ohne solche Selbstüberwachung nicht zu denken. — Die zweite Übung in Bezug auf uns ist die Sorge, wo möglich alles, was wir tun und vollbringen, zur übernatürlichen Tugend zu machen, also das Bestreben, unsern Handlungen durch einen tugendlichen Beweggrund übernatürliches Gepräge und himmlischen Wert zu verschaffen. So wird das irdische Leben und Tun eine ergiebige, reiche Mine für die Ewigkeit und trägt mit etwas Sorge und Aufmerksamkeit doppelten, zeitlichen und ewigen Gewinn.

Es ist also das innere Leben, in seinen Betätigungen gefaßt, ein Leben aus dem Glauben in Gebet und Übung guter, verdienstlicher Werke.

II.

Der Mittel nun, die zur Aneignung des inneren Lebens führen, sind zwei Reihen, allgemeine und besondere, solche, die etwas zu vermeiden, und solche, die etwas zu leisten und zu tun lehren.

Zu hüten hat sich der Liebhaber des inneren Lebens zuerst vor dem verderblichen Einfluß und Reiz, vor der ungebührlichen und zudringlichen Übermacht, mit welcher das Äußere, die Welt um uns mit ihren Strebungen und Gütern auf unser Herz wirken will. Diese Übermacht besteht in der ungemessenen, unrichtigen Wertschätzung der Weltgüter, so daß dieselben uns in sich groß, liebenswert und begehrlich erscheinen, als wenn sie uns wahrhaft glücklich machen könnten. Das ist eine arge und verhängnisvolle Täuschung. Der Gegenstand unserer wahren Glückseligkeit ist bloß Gott, alles andere außer ihm ist bloß Mittel, und es kann uns bloß beglücken, wenn wir es als Mittel brauchen und benutzen. Durch diese Wahrheit, welche einzig und ausschließlich die wohlbemessene und weise Wertschätzung des Irdischen in sich faßt und ausspricht, muß man jener Grundverirrung des Herzens steuern. Dem Gebrauch des Zeitlichen können wir uns nicht völlig entschlagen, aber mit der ungeordneten Anhänglichkeit, die eben in der unrichtigen und falschen Wertschätzung gründet, muß gebrochen werden, am besten und gründlichsten durch Aufgeben der Scheingüter, sonst werden

wir nie zum inneren Leben gelangen. Eine schiefe Ansicht von den Weltgütern wird unser Herz nie ruhig in Gott gründen lassen und wird uns immer wieder zum verlorenen Sohne machen.

Das Zweite, wovor wir uns zu hüten haben, ist Äußerlichkeit, ungebührliche Wertschätzung und Betonung der äußeren Tätigkeit auf Unkosten des Innern. Der Grund dieser Verirrung ist die Annahme, es komme namentlich bloß auf die Arbeit und das Wirken nach außen an. Noch weiter geht in dieser Richtung die sog. Geschäftsmacherei oder unnötige Geschäftigkeit, in der man sich nicht mit seinen eigenen Lasten begnügt, sondern auch alles andere, was in den Wurf kommt, angreift und zum eigenen Geschäft macht. In diesem und in allem aber kann sich der Tätigkeit, selbst der pflichtmäßigen, ferner ein Geist der Eilfertigkeit, Unruhe, Überstürzung und übertriebenen Sorglichkeit bemächtigen, der ein arger Feind des inneren Lebens ist. Sicher ist die Wut, mit der alles angefaßt und betrieben wird, eine Brandung und ein Sturm, den das Schifflein des gesammelten Innern nicht besteht. Es geht in Trümmer. Der Herr ist nicht in Aufruhr und stürmischer Bewegung, sondern im sanften, leisen Wehen der Luft (3 Kg 19, 12). Der Naturgeist, nicht Gottes Geist treibt in all diesen Windrichtungen. Solchen insgesamt gilt das Wort, das der Herr seiner unruhig hastenden Wirtin und Schülerin Martha zurief: „Martha, Martha! Du sorgst und plagst dich um viel zu viel, eines ist notwendig" (Lk 10, 41). Dieses eine ist die Sorge um das Innere. Und wenn nicht mehr als eines besorgt werden muß (und wer bezweifelt dies?), dann ist das Innere die Hauptsache, und alles andere muß ihm untergeordnet werden, und so entsteht in der Tat nur eines, was notwendig ist. In dem schönen Ausgleich zwischen der Bewegung zum und vom Mittelpunkt besteht die geordnete Bewegung.

Hüten müssen wir uns endlich vor jeder ungeordneten Leidenschaft, die unserem Willensgebot nicht untertänig ist und uns beherrscht. Ihre Unruhe und Anmaßung wird das Reich Gottes in unserem Innern nie aufkommen lassen (Jak 4, 1). Jeder Leidenschaft winkt ihre Lockspeise von außen, und so wird das Herz stets aus dem Innern hinausgeworfen auf den öden Sandboden des Irdischen. „Wo unser Schatz ist, ist unser Herz" (Lk 12, 34). Unverträglich mit dem inneren Leben ist besonders die zügellose Freiheit der inneren und äußeren Sinne, der Phantasie und der äußeren Wahrnehmungsvermögen. Sie sind die Vorwerke des inneren Lebens. Sind sie preisgegeben, gilt gegen den Einsturm der Zerstreuung, der

Nutzlosigkeit, Zerfahrenheit kein Widerstand mehr. Deshalb sind Stillschweigen, Zucht der Sinne und vernünftige Pflege der Einsamkeit für den Liebhaber des inneren Lebens sorgsam gehütete Gepflogenheit und unerläßliches Gesetz.

Dieses alles also zu vermeiden, gilt als unabänderliche Bedingung, um zu einem erfreulichen Bestand des inneren Lebens zu gelangen. Folgende praktische Winke mögen mehr fördernde Mittel zur Vereinigung mit Gott sein. Vor allem ist anzustreben, daß wir unsern Gebets- und Andachtsübungen mit Eifer obliegen. Ein gutes Gebet, eine herzliche Betrachtung nützen und erheben nicht bloß für den Augenblick, sondern wirken auch noch im Laufe der pflichtmäßigen Tagesbeschäftigung nach, so daß wir unwillkürlich an Gott erinnert werden. Es ist dies das Wetterleuchten und das innere Nachklingen heiliger Gedanken, welche die Betrachtung in uns erweckt. So gewinnt der Tag eine Stimmung und eine Tonart, die dem inneren Leben sehr förderlich ist und es leicht macht. Ferner müssen wir bestimmte heilige Zeiten im Tag haben, in denen wir wieder in uns eingehen, uns sammeln und etwas beten. Dieser Gebetszeiten brauchen nicht so viele und lange zu sein, aber nach Umständen festgesetzt und bestimmt. Der gute Vorsatz, uns gesammelt zu halten und immer an Gott zu denken, ist ganz unnütz und unausführbar ohne diese bestimmte Stütze festgesetzter Gebets- und Sammlungszeiten. Es ist hier auf Erden ohne eine ganz besondere Gnade nicht möglich, stets an Gott zu denken. Das ist das Vorrecht des Himmels. Was von uns abhängt, ist, uns von Zeit zu Zeit zu sammeln. Sind wir hierin treu, wird Gott selber uns entgegenkommen und sich bei uns anmelden. Sehr anzuraten ist eine öftere, kurze Einkehr und Einsicht, woher wir gekommen und wohin es nun geht. So machen wir es auf der Reise, wenn wir einige Stunden gegangen. Wir halten Umschau, geben uns Rechenschaft und gewinnen neue, feste Richtung. — Man rät auch sehr weise an, auf die verlorenen Zeiten im Tag zu achten, wenn man sich von einem Orte zum andern, von einer Beschäftigung zur andern begibt und weiter an nichts gehalten ist. Mit sanfter Gewalt dahindrängen, solche Augenblicke zum kurzen Gebet und zu kurzer Sammlung zu benutzen, wird uns nicht wenig fördern im inneren Leben und uns einen Schatz von Verdiensten eröffnen. Es gibt auch innere und äußere Anlässe im Tag, die uns gleichsam von selbst an den lieben Gott erinnern und uns Gelegenheit geben zu Sammlung und Einkehr. Solche Gelegenheiten sind Freud und Leid und Versuchung, die uns überkommen, eine Schwierig-

keit, die uns aufstößt, der Übergang zu einer andern Beschäftigung, das Unternehmen einer wichtigeren Arbeit, das Vorübergehen an einer Kirche oder an einem Heiligenbilde und manche andere gewohnte Dinge, die uns Anlaß geben, einen guten Gedanken zu hegen und unser Herz zu Gott zu erheben. Ein anderes sehr förderliches Mittel zur Sammlung und zur Erhaltung des inneren Lebens ist eine bestimmte Tages- und Geschäftsordnung haben und sie treu befolgen. Das muß das Erste sein, wenn wir in eine Stellung treten. Dadurch gewinnen wir Herrschaft über die Laune und Zudringlichkeit unserer Umgebung und unserer eigenen ungeordneten Freizügigkeit. Zur inneren Sammlung braucht es dann nur einen Schritt. Was uns endlich am leichtesten zu zerstreuen vermag, ist der Umgang mit dem Nächsten. Wie wäre es nun, wenn wir uns vornähmen und angewöhnten, unsern Mitmenschen gesprächsweise immer etwas Gutes mitzugeben und zu passender Zeit ein Wort einfließen zu lassen von Gott und unserem Seelenheil? So wäre ein dreifacher Gewinn in Aussicht: die Fernhaltung der Zerstreuung, der geistliche Nutzen des Nächsten und die Ehre und der Dienst Gottes. Und das alles im Handumdrehen und mit einem flüchtigen Wort!

Dies möchte wohl so ein Programm, oder ein Entwurf der Ausführungsmittel des inneren Lebens sein. Wie wir sehen, geht es ohne Gebet und ernstliche Selbstüberwindung nicht ab. Man muß sich auch hier mühen und überwinden. Und das muß sein. Was nichts kostet, ist nichts wert. Zum Lohn und Preis des inneren Lebens und der Gottvereinigung gelangen wollen ohne gründliche Herzensreinigung und Selbstüberwindung, ist Trug und Schwindel. So aber gefaßt, wie es oben steht, ist das Programm ein preiswürdiges und erfolgreiches Beginnen. Der Entwurf kann sich vor Gott und Menschen sehen lassen und kann ohne Gefahr als Grundlage und Formel des ganzen geistlichen Lebens dienen. Die namhaft gemachten Mittel sind anerkannt gut und gediegen. Und es lohnt sich schon der Mühe, sich in ihnen zu versuchen. Das innere Leben ist so wichtig, so erhaben und wertvoll, daß jeder Fortschritt in demselben ein übergroßer Gewinn ist, selbst wenn er uns erst als Spätherbstgabe unseres Lebens werden sollte. Wir müssen deshalb arbeiten und uns mühen und nicht überdrüssig werden, wenn die Frucht nur langsam reifen will in unserem Herzen. Natur und Gnade wirken nicht plötzlich und sprunghaft, sondern still, langsam und stetig. Am Ende hängt alles von der Gnade Gottes und von unserem Mitwirken ab.

III.

Um uns zu diesem Mitwirken zu ermuntern, mögen hier noch einige Beweggründe erwogen werden. Es sind deren namentlich zwei:

Der erste Beweggrund ist der Nutzen oder die Notwendigkeit des inneren Lebens sowohl für uns als für andere.

Ein wahrer, gedeihlicher Fortschritt im geistlichen Leben ist, man mag es betrachten von welcher Seite man will, nicht denkbar ohne die Pflege des Innern. Was wird, um das Erste und Unentbehrlichste zu nennen, aus der Reinigung des Herzens? Der Naturmensch steckt nun einmal in uns, und so sind wir voll von rein natürlichen Ansichten, Grundsätzen und Absichten, ja nicht selten von irrigen Grundsätzen und Ansichten; wir sind durchästelt von Selbstsucht und Eigennutz; Natürliches und Übernatürliches verschlingt sich in uns und haust zusammen fort, und es ist nicht immer leicht zu unterscheiden, was uns eigentlich treibt und in wessen Sold, in Gottes oder einer eigenen, minder guten Leidenschaft, wir arbeiten; wir fangen mit Gott an und endigen mit uns; im Herzen gründet stets ein Bodensatz von Leidenschaftlichkeit und brodelt fort mit besseren Regungen. Wenn wir nicht auf uns achten, bleibt das Herz voll ungeläuterter Triebe und zweideutiger Haltungen, voll von Leidenschaften und mehr oder weniger erkannten Sünden und Unvollkommenheiten, und es wuselt in demselben so gedankenlos fort, bis der Tod und das Gericht den Vorhang lüften, und leider nicht zu unserer freudigen Überraschung. Wir haben im geistlichen Leben nichts Wichtigeres und kaum etwas anderes zu tun, als unser Herz zu reinigen und die Hindernisse zu entfernen, welche Gott in uns findet. Wie ist das nur denkbar ohne das innere Leben mit seinem Reinigungsweg? Ebensowenig ist zu hoffen für ein namhaftes Fortschreiten auf dem Wege der Erleuchtung, im Zunehmen und in Ausübung von Tugend und vollkommenen Werken. Gott muß da vor allem erleuchten und zeigen, was er von uns will, und wie wir uns und das Unsrige einzurichten haben nach seinem Wohlgefallen. Das setzt nun aber wieder einen gewissen Grad des inneren Lebens voraus, namentlich das Streben, tugendlich zu handeln und unsere Handlungen zu Tugendwerken zu machen. Wo bleibt die gute, übernatürliche Meinung bei unserem Handeln ohne inneres Leben? Wer hört auf die Einsprechungen Gottes in dem Treiben rein äußerer Beschäftigungen? Was wird aus dem Gebet und dem Umgang mit Gott? Ob die Übung des Gebetes uns nicht ein steter Zwangszustand bleibt bei dem ewig äußeren Tun?

Wie anders sind die Gebete, wenn wir einmal auf dem Wege der Einsamkeit und Sammlung Gott nahen! Das führt uns endlich zu den Gaben des Friedens, zum Lande der Freude und des Trostes, in dem wir alle so gern unsere Hütten bauen. Wir können ja hienieden nicht des Trostes und der Freude entraten. Wir sind für sie geschaffen. Aber die Freude will gesucht und verdient sein. Und wo anders ist sie zu finden als bei Gott, dem glückseligsten Wesen, dem Urquell aller Glückseligkeit? Gott ist zwar überall, aber am leichtesten läßt er sich finden in unserem Innern, in der Übung des inneren Lebens, dessen Hauptbeschäftigung und Seele eben der Umgang mit Gott im süßen Gedanken seiner Schönheit und im Umgang mit seiner Majestät ist. Dort im vertrauten Gespräch, möchte man sagen, ist Gott am wenigsten auf seiner Hut, dort enthüllt er sich am herrlichsten und teilt sich mit am gnädigsten. Ohne diese Lust und Freude an Gott besitzt die Welt immer eine gefährliche Anziehung für unser Herz, werden wir wohl im geistlichen Leben nie heimisch werden und nie unsere eigentliche Heimat finden. Das ist es, was so viele von dem inneren Leben abschreckt. Sie erblicken in ihm nur eine schreckende Wüste und Wildnis mit einsamen Tälern, starren Felsen, mit unheimlichen Gefahren und Nachstellungen, wo das arme Herz sterben muß aus Hunger nach Glück und Wonne, wirklich ein ödes Land, einen Ort des Grauens und der rauhen Wüste (Dt 32, 10) und eine Gegend, die ihre Bewohner auffrißt (Nm 13, 33). Und doch fand das Volk Gottes in dieser Wüste den Herrn als Führer in der Wolkensäule, Gott den Gesetzgeber, vor dessen Antlitz die Felsen wunderbaren Trank träufelten und der Sand sich mit Manna bedeckte, wo der Herr von Antlitz zu Antlitz mit ihnen sprach und für sie mit Wundern stritt (Ps 67, 9). Fürchten wir nicht. Treiben wir nur mit Moses unsere Herden in das Innere, der Herr wird dort zu uns aus dem Dornstrauch sprechen (Ex 3, 12) und auch uns vielleicht mit einem Auftrag für unsere Mitmenschen betrauen.

Das innere Leben ist nicht ohne Bedeutung für das Wirken am Wohle des Nächsten. Eigentlich sollte bloß der zum äußeren Leben, namentlich zum apostolischen übergehen, der fest begründet im Innern ist. Wenn die Gottesgelehrten dem gemischten Leben den Vorzug vor dem rein beschaulichen geben, setzen sie immer als Bedingung voraus, daß das äußere Leben bloß ein Überquellen des inneren, die Liebe zum Nächsten ein Überfließen der Liebe zu Gott sei. Ohne dieses kann das Arbeiten am Seelenheile des

Nächsten gefahrbringend sein; es bleibt auch ohne reicheren Gnadensegen Gottes für den Nächsten. Ohne die sittliche Kraft des inneren Lebens sind wir selbst in Gefahr, nicht einmal alles für den Nächsten zu tun, was wir natürlicherweise leisten können, weil der Dienst um die Seelen große Selbstverleugnung kostet. Das leistet bloß der Mann des inneren Lebens. Und deshalb gelingt ihm auch alles; wenn aber nicht, so hat er doch seinen Lohn weg bei Gott. Die Kirche Gottes tut viel und Großes in ihren Dienern, aber sie würde ohne Zweifel unendlich mehr tun, wenn das innere Leben in ihren Werkzeugen noch reicher und reger wäre. Wie der Feind des Reiches Christi die Weltseelen zu bestricken sucht durch Hab und Gut und Ehren und Genuß, so die Diener des Herrn und des Heiligtums durch Verwickeln in rein äußeres Tun und Wirken mit Vernachlässigung des Innern. Damit entwindet er ihnen eine mächtige Waffe und legt sie lahm. Die eigentliche Feste Gottes hienieden ist die unsichtbare, tiefe Welt der inneren Seelen. Sie täuscht das Böse durch ihre Unauffälligkeit und scheinbare Untätigkeit und untergräbt so das Böse und bringt es unaufhörlich zum Fall. Ohne diese innere Welt fehlte der sittlichen Schöpfung das rechte Gleichgewicht.

Der zweite Beweggrund, das innere Leben zu pflegen, ist dessen Erhabenheit. Ohne Zweifel ist das Leben Gottes das reichste, großartigste und erhabenste. Mit seiner Erkenntniskraft und Vorsehung umfaßt er alles, durch seine schaffende, erhaltende und mitwirkende Macht ist er überall, so weit sich das Gebiet der Schöpfung ausbreitet; allem verleiht er Dasein, Dauer, Leben und Bewegung; ohne ihn ist nichts und geschieht nichts. Welche Gebiete und Hierarchien von Leben, Schönheit und Kraft umfassen die Ordnungen der Natur, der Gnade und Glorie! Das sind Welten, deren Berechnung unser Geist, wenn er auch der mächtigste wäre, nicht zu fassen vermag. Der geringste Teil dieses unermeßlichen Haushaltes ist uns unerforschlich mit seinen Einrichtungen, Gesetzen, Erscheinungen und Entwicklungen. „Wie groß ist das Haus Gottes und wie umfassend der Raum seines Besitztums! Groß ist er und unbegrenzt, hoch und unermeßbar" (Bar 3, 24). Nun wissen wir aber, daß es noch ein anderes Leben Gottes gibt, unendlich größer und herrlicher, so daß es mit diesem Leben gar nicht verglichen werden kann, und wenn es auch millionenfach größer wäre. Es ist dies das eigene, *innere* Leben Gottes, das Leben, das er mit sich selbst und in sich selbst führt, in der Erkenntnis seiner selbst und seiner unendlichen Eigenschaften, in der Liebe seiner selbst und

in dem beseligenden, jubelnden Besitz und Genuß seiner selbst im Verein der drei göttlichen Personen. Dieses innere Leben Gottes ist in jedem Vergleich ein ganz anderes, wesentlich verschiedenes Leben als das äußere in seinen Schöpfungen. Dieses ist zeitlich, beginnend und vorübergehend, jenes ewig, einfach, ohne Anfang und Ende; dieses ist zufällig, bloß bedingt notwendig, es könnte nichtsein, und Gott verlöre nichts, es könnte unendlich größer sein, und Gott gewönne nichts; das innere Leben Gottes aber ist einfach unbedingt notwendig, es läßt sich gar nicht anders denken; das äußere Leben Gottes ist endlich, von allen Seiten begrenzt, das innere ohne Grenzen, die Unermeßlichkeit und Unendlichkeit selbst. Das innere Leben ist unvergleichlich großartiger, weil es zum Gegenstand und Endziel Gott selbst, ein unendliches Wesen hat; das innere Leben Gottes ist unvergleichlich beseligender, weil es im Umfassen und im Besitz einer unendlichen Wahrheit, Schönheit und Güte besteht, ohne Anfang und Ende, in freudiger Dreifaltigkeit, in seliger Einheit, in unveränderlicher Majestät und nie endender Süßigkeit. Alles andere Leben und dessen vielfältige, verschiedenartigste und riesenhafte Entwicklungsweisen sind nur handgreifliche Darstellungen, bloße Offenbarungen, Enthüllungen und Andeutungen dieses inneren Lebens Gottes. Das ist das wahre Leben, Urbild, Quelle, Grund und Ziel alles äußeren Schaffens und Wirkens. Wenn dem so ist — und wer kann daran zweifeln? —, was folgt dann daraus? Was anders, als daß wir uns dieses innere Leben Gottes zum Vorbild und Ziel nehmen, daß wir dieses göttliche Leben in uns nachahmen müssen, wenn wir wirklich ein volles, vollkommenes und wahrhaft göttliches Leben führen wollen. Größeres gibt es nicht, als sich in dieses Leben Gottes hineinleben und es in seinem Herzen wiederleben, indem wir so oft als möglich an Gott denken, ihn lieben und ihn in Freude umfassen. Das ist nebst der heiligmachenden Gnade ja die wahre und erhabenste Gottesebenbildlichkeit im Menschen: es ist die volle, die erhabenste Betätigung jenes Lebens, zu dem uns die heiligmachende Gnade erhebt; es ist Gottes eigenstes Leben in uns. Es ist uns nicht gegeben, das äußere, großartige Leben Gottes nachzuahmen in der Erschaffung, Erhaltung und Regierung einer Welt, wohl aber das innere in liebenden Gedanken Gottes. Das sollte also die vornehmste Beschäftigung unseres Lebens sein, wie der hl. Anselm sagt: „Wenn du das tust, tust du, was Gott immer tut. An Gott zu denken, ihn zu erkennen und ihn als das höchste Gut zu lieben, daran sollte der Mensch sein gesamtes Leben setzen.“ Ad memorandum et intelli-

gendum atque amandum summum bonum totum debet homo quod vivit referre[1].

Lehrt uns das Beispiel unseres Herrn und Heilandes etwas anderes? Was war denn das Erhabenste, was er tat und vollbrachte? Womit beschäftigte er sich mit Vorzug, beständig und ohne Aufhören, als mit eben diesem inneren Leben, mit dem Umgang, mit dem trauten Verkehr mit Gott? Dieses innere Leben, getragen und vergöttlicht durch die Vereinigung mit der zweiten Person in der Gottheit, hatte er bereits durch die unmittelbare Anschauung Gottes. Er lebte vom ersten Augenblick seines Daseins in beständiger, ununterbrochener Betätigung der Anbetung, der Liebe und des Lobes Gottes. In allen andern Lebensbetätigungen herrscht ein steter Wandel im gottmenschlichen Leben. Sein verborgenes Leben, sein öffentliches Wirken, sein erlösendes Leiden waren lauter Wandlungen und gingen rasch vorüber. Hier hingegen zeigt sein Leben keine Veränderung. Dem äußeren Laufe seines Lebens wollte Jesus unverkennbar das Merkmal der Vorliebe für dieses innere Leben aufdrücken, indem er weitaus den größten Teil seines irdischen Wirkens in den Schatten des verborgenen Lebens stellte, das immer als Sinnbild des innerlichen Lebens gilt. Diese innere Lebensgemeinschaft mit Gott und die Geheimnisse seiner Jugend und seines verborgenen Wirkens in Nazareth sind die stillen, gewürzduftenden Inseln, auf denen die inneren Seelen mit Vorliebe ihre Zelte aufschlagen. Ganz ähnliches sehen wir an den Heiligen der Kirche. Sie wirkten ununterbrochen und großartig nach außen, aber nicht weniger, ja noch mehr taten sie im inneren Leben. Das äußere Wirken galt ihnen nichts ohne das Innere, ja jeden Augenblick hätten sie das Wirken nach außen aufgegeben, wenn es ihnen das innere unmöglich gemacht hätte und wäre ihnen das äußere Mühen um die Seelen nicht eine Fortsetzung, ein Auswirken des inneren Lebens, ein Überquellen des inneren Geistes gewesen.

Man kann in aller Wahrheit sagen, es gibt nichts Gediegeneres und Erhabeneres als dieses innere Leben. Es ist ja das Leben aus Gott, mit Gott und in Gott, wirklich der „beste Teil" (Lk 10, 42), wie der Herr selbst sagt. In der innerlichen, beschaulichen Maria hat er es gleichsam heiliggesprochen; es ist der einfach gute Teil, weil es eigentlich Gott selbst ist, Gott der Anteil unseres Herzens für immer (Ps 72, 26), außer dem uns nichts genügen kann. Es ist das Wichtigste und Notwendigste, da

[1] S. Anselmi lib. Medit. Med. I, c. 1. Migne, Patr. lat. CLVIII 710.

es, wieder nach des Herrn Worten, allein bleibt und „nicht fortgenommen wird“ (Lk 10, 42), „nicht aufhört und allein fortwährend bleibt“ (1 Kor 13, 8 13). Es möchte einen Wehmut und Trauer überkommen, wenn man mitten im lauten, großen, vielgeschäftigen Leben, Wirken und Treiben einer Weltstadt oder eines Stapelplatzes und Hafens für den Völkerhandel betrachtend steht und denkt, wie wenig Gehalt des inneren Lebens sich wohl geltend macht in diesem Riesenverkehr, und was am Ende von all dieser Größe und Herrlichkeit sich behaupten wird und sich als vollwertig in die Ewigkeit hinüberrettet. Das gilt gleichmäßig vom Schaffen und Treiben jedes bloß irdischen Geschöpflebens. Nichts aber wird verloren sein, das die Währung des inneren Lebens trägt.

Ist das innere Leben nicht auch das glücklichste und süßeste? Wer kann es bezweifeln? Es ist ja wirklich das Reich Gottes in uns (Lk 17, 21). Das Reich Gottes aber ist Ordnung, Reinheit, Friede, Freude und der Überfluß alles Guten. Das innere Leben ist das glückliche, freuderfüllte Land, wo Gott und die Engel wohnen und zu den Menschenkindern sprechen, ein schönes, heiliges Land, die wahre Heimat unserer Seele, und der bloße Gedanke an dasselbe kann heimatkrank machen und mutet uns an wie das verlorene Lied aus dem Paradies, dessen irdischer Beginn in unsern Herzen es ist. Warum zieht es denn also den verlorenen Sohn, unser Herz, nicht nach seiner Heimat hin? Sie ist ja nicht ferne und nicht schwer zu finden. Das innere Leben entzieht uns nicht unserem pflichtmäßigen Wirken, und sollte es ihm Abbruch tun und es schädigen, dann ist es auch nicht das wahre innere Leben. Im Gegenteil, es fußt auf der Standespflicht, erfaßt sie, erhebt sie und heiligt sie und macht das Leben zu dem, was es sein soll: zum Leben eines Christen, zum Leben eines Kindes Gottes und eines Kronbewerbers der Ewigkeit.

M. Meschler S. J.

Friedrich Karl von Savigny als Ireniker.

(Schluß.)

Berlin, 29. Januar 1819.

Nichts ist unsicherer, lieber Ringseis, als das vergleichende Urteil, welches ein jeder über seine Zeit im Verhältnis zu andern früheren Zeiten zu fällen sich gar nicht enthalten kann. So will ich also auch nur mißtrauisch und unsicher die Meinung äußern, die ich jedoch schon längere Zeit hege, daß nämlich unter uns eine eigene persönliche Meinung immer seltener wird, indem immer mehrere die Freiheit ihres Geistes unter die Herrschaft irgend einer Partei- oder Sektenansicht gefangen geben. Eine der übelsten Folgen hiervon ist die, daß sie nun auch die Dinge, die ihnen begegnen, ich meine die Menschen, die Urteile, die Bücher ꝛc., nicht nach deren innerem Geist und Wesen würdigen, sondern nur nach dem materiellen Verhältnis zu jener sektenmäßig herrschenden Ansicht, so daß sie um dieser äußerlichen Übereinstimmung willen gar leicht geneigt sind, auch das völlig Leere und Geistlose sich gefallen zu lassen, dem Trefflichen aber auf gleiche Weise oft schwer unrecht zu tun. Die dieser Krankheit entgegenstehende Gesundheit hat mir von jeher in Ihnen und besonders auch in Ihren Briefen vorzüglich wohl getan. Wenn ich Sie höre, so weiß ich, daß Sie es sind, der aus seinem Geist und Gemüt zu mir redet, die allgemeine Wahrheit freilich nach Vermögen suchend, aber nicht einem äußerlich befestigten Typus dienend.

Vor einigen Wochen ist hier unser alter ehrwürdiger Hermes[1] nach kurzem Krankenlager gestorben. Auch noch bei seinem Begräbnis hat sich ganz freiwillig ohne Aufforderung und Veranstaltung eine rührende Teilnahme von Menschen aus allen Ständen gezeigt. Vierundzwanzig junge Leute, meist Studenten, haben ihn zu Grabe getragen, anstatt daß hier sonst alle Leichen gefahren werden, und Schleiermacher hat vorher in der Kirche eine treffliche Rede zu allgemeiner Erbauung gehalten. Sein Tod ist ein großer Verlust für viele, die ihm ihr herzliches Vertrauen geschenkt hatten und die sich nun wie verwaist fühlen.

Die Nachrichten, die Sie mir in Ihrem letzten Briefe gaben, waren mir so wie immer sehr lieb zu vernehmen. Fahren Sie ja fort, mich mit solchen Nachrichten zu versorgen, besonders jetzt von der Ständeversammlung[2], von

---

[1] Ein evangelischer Pastor von gläubiger und dabei duldsamer Richtung, von dem Savigny seine Söhne taufen ließ, weil er Schleiermachers Gläubigkeit nicht traute.

[2] Erst am 4. Februar 1819 wurde auf Grund der neuen Verfassung der „Landtag", bestehend aus den Kammern der „Reichsräte" und der „Abgeordneten", zum erstenmal eröffnet. Bis dahin hatte man die „Ständeversammlung". Indes war auch die Kammer noch ständisch gegliedert, und der König hatte die Ernennung des Präsidiums.

dem Benehmen einzelner, die ich kenne, z. B. Zimmer [1] und Magold [2], von dem Konkordat und dessen Ausführung und von den Menschen in München und von der Gegend, für welche wir uns gemeinschaftlich interessieren. Ich wünschte, daß ich Ihnen auch von hier Neues und zwar Gutes berichten könnte; es geschieht aber fast gar nichts außer der neulichen, sehr beschränkten Ministerialveränderung, die Sie in den Zeitungen gelesen haben werden. Bernstorff, der Minister der Auswärtigen Angelegenheiten, ist ein sehr edler, trefflicher Mann, und daß Humboldt [3] wieder in Tätigkeit treten soll, findet allgemeinen Beifall. Nach dem Gerücht sollte auf den 18. d. eine Verfassung publiziert werden, es ist aber nichts geschehen.

Die Betty Gleim war gestern bei mir. Ihr persönlicher Eindruck und was sie spricht, ist sehr ernst und anmutig; indessen gestehe ich, daß mir doch ihre Art zu sein etwas abenteuerlich und unweiblich vorkommt.

Nun noch etwas Medizinisches . . . Leben Sie wohl

Ihr Savigny.

Berlin, 18. September 1819.

Ich werfe es mir recht vor, liebster Ringseis, daß ich diesmal unsern brieflichen Zusammenhang um ein volles halbes Jahr unterbrochen habe. Folgen Sie ja nicht meinem Beispiel, sondern suchen Sie vielmehr durch ein recht auffallend kontrastierendes Verfahren mich aufs äußerste zu beschämen. Zwar wird auch über Sie von Frau v. Gnaita [4] über ähnliche Sünden bittere Klage geführt, und ich bin ausdrücklich beauftragt, Sie hiervon zu benachrichtigen.

Ihre ständischen Angelegenheiten haben uns im ganzen (abgesehen von manchem einzelnen Taktlosen und Selbstsüchtigen, was mit untergelaufen ist) recht viel Achtung eingeflößt [5]; besonders hat auch der freimütige und herzliche Abschied des Königs gefallen. Man irrt wohl nicht, wenn man einen sehr großen Teil des guten Erfolges dem Minister Lerchenfeld zuschreibt.

Hier soll jetzt eine neue, aus sechs Mitgliedern bestehende Kommission (worunter auch Eichhorn, wie man sagt) die ständische Einrichtung vorbereiten. Einstweilen haben die Untersuchungen [6], die doch wahrscheinlich zu keinem Ziel

---

[1] Patrick B. Zimmer, Professor der Dogmatik in Landshut, von Dillingen her Sailers Freund und Kollege.

[2] Maurus Magold, ehemals Benediktiner, trefflicher Mathematiker, bekleidete eine Professur in Landshut.

[3] Wilhelm v. Humboldt war im März 1817 zum Mitglied des neugegründeten Staatsrates ernannt worden, hatte sich aber Gegner gemacht, weshalb er durch Missionen nach London, dann nach Aachen zum Kongreß und nach Frankfurt ferngehalten wurde. Inzwischen wurde er doch auf v. Witzlebens Betreiben unter dem 11. Januar 1819 zum Minister des Innern ernannt und am 12. August d. J. wirklich eingeführt.

[4] Savignys Schwägerin, geb. Meline Brentano.

[5] Die erste Tagung der Bayrischen „Kammern“ währte vom 4. Februar bis 25. Juli 1819.

[6] Über teils wirkliche teils mutmaßliche geheime Umtriebe.

führen werden, eine nicht gute Wirkung in den Gemütern hervorgebracht. Spannung und Mißtrauen ist vermehrt worden, und das, was man für schädlich hält, wie z. B. Jahn etc., hat dadurch eine unverdiente und unnötige Wichtigkeit erhalten. Selbst in Berlin, noch weit mehr aber auswärts, hat man das, was geschehen, gar sehr übertrieben. Schleiermacher z. B. sollte wie oft verhaftet sein, und auch mir wurde auswärts diese Ehre zugedacht. Unsere Studenten haben sich bei allen diesen und ähnlichen Gelegenheiten musterhaft benommen und niemals Gelegenheit zu Vorwürfen gegeben. Unsere Universität hat 1100 Studenten und macht mir fortwährend bei manchem andern Trüben viele Freude. Seit kurzem habe ich denn auch ein neues Amt bekommen, indem ich bei dem neuen rheinischen Gerichtshof als Geh. Oberrevisionsrat eingestellt bin, wobei wir öffentliche Justiz treiben. Mir macht die praktische Rechtspflege Freude, wenn sie nicht mehr mit Arbeit überhäuft, als es hierbei bis jetzt der Fall zu sein scheint.

Die Kinder wachsen heran ... Karl ist ein lustiger Bruder. Gegen Neujahr wird die Familie um eines zunehmen, wozu wir uns Ihre guten Wünsche erbitten, da wir doch einmal nicht so wie bei Karl Ihre freundliche und hilfreiche Gegenwart zu erwarten haben.

Seit Anfang dieses Jahres haben wir nicht mehr Meyer, sondern Wolfart zum Arzte, der ruhiger und weniger theoretisierend und probierend als jener ist.

Wie geht es jetzt mit Goßner und Lindl [1] und wie mit der Ausführung des Konkordats? Boos ist nun nach seinem Wunsche Landpfarrer in Sayn bei Neuwied. Hier ist jetzt auch Hoffnung, daß ernstliche Schritte in Rom geschehen [2], alles viel zu spät.

Leben Sie wohl, teurer Freund, alles grüßt Sie aufs innigste. Lassen Sie uns bald merken, daß Sie uns noch gut sind.

Berlin, 5. März 1820.

Wüßten Sie nur, mein liebster Ringseis, wie lange es mir schon auf der Seele liegt, an Sie zu schreiben: nicht als eine Pflicht oder Notwendigkeit, denn Sie wissen ja doch, wie lieb wir Sie haben, auch wenn ich nicht schreibe, sondern aus innerem Bedürfnis; denn unter den wohltätigen Mitteln, die uns Gott gegeben hat, unser Herz im täglichen Leben frisch zu erhalten, ist gewiß eines der herrlichsten das nähere Verhältnis zu einem Freunde, dessen inneres Zeugnis dem Zeugnis unseres eigenen Herzens Bestätigung gibt. Was den „zweien oder

---

[1] Ignaz Lindl, Priester seit 1799, lange Pfarrer seines Heimatsortes Baindlkirchen, später in Gundremingen bei Dillingen, war „jünger aber auch schwärmerischer als Boos und Goßner", und unter den Häuptern der bayrischen Aftermystiker der fanatischste. Auch er mußte 1819 Bayern verlassen und erhielt auf Verwendung eines Barons v. Berkheim eine gute Stellung in Petersburg, zog 1820 nach Odessa, mußte 1824 zugleich mit Goßner Rußland räumen und trat in Leipzig offen zum Protestantismus über. Seitdem wirkte er in Barmen als Inspektor an der neugegründeten Missionsvorschule.

[2] Erst 1821 führten diese Schritte zu einem Resultat durch die Bulle De salute animarum.

dreien, die beisammen sind", versprochen ist, geht gewiß nicht bloß auf die leibliche Zusammenkunft an einem Ort, es gilt auch von der aufrichtigen und herzlichen Mitteilung aus der Ferne. Aber freilich Zusammenkunft und Mitteilung muß dasein, sonst ist zwar das Mahl bereitet, aber es wird nicht genossen, und so bringt mich denn freilich gar oft die Menge und Mannigfaltigkeit meiner Arbeit dahin, das lange entbehren zu müssen, was ich gern oft genießen möchte.

Cornelius [1] hat mir Ihre liebevolle Annahme der Gevatterschaft überbracht. Er hat uns gleich das erste Mal sehr wohl gefallen. Man wird leicht mit ihm bekannt, und ich hoffe, auch noch mehr mit ihm bekannt zu werden. Gesehen habe ich ihn noch nicht viel. In Berlin verliert man sich gar leicht. Heute wird er bei uns essen, und dabei soll Ihrer gedacht werden.

Haben Sie herzlichen Dank dafür, daß Sie mir zu Zeiten von den alten Schülern und Bekannten Nachricht geben. Grüßen Sie mir immer getrost alle, die Sie sehen, als ob ich jedesmal dazu Auftrag gegeben hätte. Das Andenken an diese sowie an alle Bestandteile meines Landshuter Aufenthaltes wird mir immer sehr lieb und teuer bleiben. Vor allem aber grüßen Sie mir aufs herzlichste Gumppenberg, von dem Sie mir wohl auch etwas Mehreres mitteilen könnten, als Sie getan haben. Wie ist denn die neue Änderung in seinem äußeren Lebensplan entstanden? Auch Kleinmayer [2] wird von alt und jung sehr gegrüßt, besonders von Betina [3], die ihm sagen läßt, sie sei jetzt beträchtlich größer als damals (sie ist nämlich beinahe einen Kopf größer als die Mutter); übrigens liest sie jetzt stark den Livius und ziemlich geläufig. Auch Rudhart [4] vergessen Sie nicht bestens von mir zu grüßen und Freyberg.

Was Sie von Sailer schreiben, ist merkwürdig traurig, aber nicht auffallend [5]. Die Wahrheit muß im Druck leben, das gehört zu ihren Kennzeichen, sowie zu ihren Läuterungsmitteln. Vielleicht würde es auch, wenn die geistlichen und weltlichen Mächtigen recht im Geiste der Wahrheit handeln wollten, zu gut auf der Erde werden, besser als wir es wert sind, oder doch besser, als es uns für andere Stufen unseres Daseins heilsam sein möchte.

---

[1] Der große Historienmaler Peter Cornelius, damals zuerst nach Berlin berufen.

[2] Lorenz v. Kleinmayer aus Mindelheim, an der Landshuter Hochschule als Jurist immatrikuliert 1807—1808.

[3] Savignys Tochter, nachmals Frau v. Schinas.

[4] Ignaz v. Rudhart, bayrischer Staatsmann und verdienstvoller Schriftsteller.

[5] Als infolge des neu abgeschlossenen Konkordates vom Oktober 1818 die Bischofsitze in Bayern wieder besetzt werden sollten und dabei auch Sailer ernstlich in Frage kam, wurden in der Öffentlichkeit heftige Anklagen gegen ihn laut, teils von antikirchlicher teils aber auch von gut kirchlicher Seite. Als König Max Joseph ihn zum Bischof von Augsburg erheben wollte, wurde er deshalb vom Papste zurückgewiesen. Am 17. November 1819 (seinem 69. Geburtstag) legte Sailer seine Rechtfertigung schriftlich nieder (vgl. A i c h i n g e r, Joh. Mich. Sailer 408—417).

Köppens[1] kleine Schrift über Universitäten, in Leipzig nachgedruckt, macht hier Aufsehen. Sie gefällt mir durch ihre nüchterne, ungeschminkte Wahrheit, obgleich ich nicht leugnen will, daß man das Thema noch anders und tiefer hätte fassen können. Aber es ist etwas Gesundes und Praktisches darin, was mich anspricht.

Goßner[2] soll in seinen Predigten außerordentlichen Beifall finden, aber auch (und eben deswegen) Argwohn und Mißgunst auf sich ziehen. Seinen „Geist des Lebens und der Lehre Jesu" lese ich mit großer Freude. Schon früher habe ich Ihnen wohl einmal von Tersteegens[3] „Weg der Wahrheit" gesprochen. Sie haben mir aber nie darüber geschrieben. Es ist und bleibt mir eines der kräftigsten, segensvollsten Bücher, und ich meine, es müßte auch so recht in Ihrem Sinne sein[4].

Wir haben hier seit kurzem einige recht treffliche Prediger bekommen. Der, zu dem ich im ganzen am meisten hinneige, ist Couard, ein junger französisch-reformierter Geistlicher, den sich aber eine hiesige altdeutsch-lutherische Gemeinde selbst gewählt hat und der mit großer Kraft und Einfalt predigt, nicht die

---

[1] Friedr. Köppen, Professor der Philosophie an der Universität Landshut. Die Schrift: „Offene Rede über Universitäten" (Landshut 1820) erlangte noch im gleichen Jahre eine zweite Auflage.

[2] Er hatte inzwischen von der preußischen Regierung eine Anstellung in Düsseldorf erhalten.

[3] Bekannter protestantischer Mystiker, geb. zu Meurs 1697, gest. 1769.

[4] Ausführlicher schreibt Savigny über den Umkreis seiner Lieblingslektüre am 7. März 1840 an einen andern Jugendfreund, den reformierten Pfarrer Bang zu Haina in Hessen: „Zwar ein vollständiges Glaubensbekenntnis möchte die Grenzen eines Briefes wohl überschreiten, aber wie man die Sitten und die Lebensweise eines Menschen leicht aus seinem Umgange errät, so gibt auch der Umgang mit Büchern ziemlichen Aufschluß über die Gesinnungen dessen, der diese Bücher vor andern braucht. Ich will Euch also sagen, daß ich seit sehr vielen Jahren besondere Liebe zum Thomas a Kempis habe und immer wieder mit neuem Interesse zu ihm zurückkehre.... Ich muß gestehen, daß ich gerade an der Kraft und Gediegenheit seiner Sprache große Freude habe. Ferner liebe und brauche ich seit langer Zeit Sailers Homilien. Ich habe den Verfasser geliebt und verehrt wie wenige Menschen, und obgleich er weit höher stand als alle seine Bücher, so ist mir doch jenes Buch durch Einfalt, Innigkeit und entschiedene, tiefgehende Gesinnung so wert, daß ich es nie müde werde. Viel halte ich auch von Tersteegen, namentlich seinem ‚Weg der Wahrheit' und seinem ‚Blumengärtlein' (worin freilich nicht alle Blumen gleich schön und duftend sind), und gerade, daß er nicht Theolog, sondern ein ungelehrter Mann war, gibt seinen Werken für mich einen eigenen Reiz. Des alten Taulers Predigten lese ich nie ohne Freude und Gewinn.... Endlich lese ich seit einigen Jahren viel in Mynsters (Bischof zu Kopenhagen) Betrachtungen über die christlichen Glaubenslehren, übersetzt von Schorn (Hamburg bei Perthes 1835)." Enneccerus, Friedr. Karl v. Savigny und die Richtung der neueren Rechtswissenschaft. Nebst einer Auswahl ungedruckter Briefe, Marburg 1879, 73.

lutherische noch die reformierte Lehre, sondern das alte Evangelium, das so viele wissen und bekennen und so wenige in sich aufnehmen und erleben und erfahren mögen. Dann der Nachfolger des alten ehrwürdigen Hermes, Löffler, der gleichfalls mit großem Ernst und vieler Kraft auftritt und gewaltigen Zulauf hat. Überhaupt ist mir bei aller Verworrenheit unserer Zeit doch das ein gutes und liebes Zeichen an ihr, daß überall, wo das göttliche Wort in Einfalt und Strenge gepredigt wird, selbst ohne Schmuck und Glanz der Rede, doch viele begierige Hörer sich hinzudrängen. Gott wolle sie nur auch zu Tätern machen, welche Bitte denn auch für uns gelten mag, die wir doch gewiß Gottes Wort lieber hören als Menschenwort.

Für Kobell [1] habe ich leider und zu meinem eigenen Verdruß gar nichts tun können. Ich sprach ihn eine Stunde lang, ehe er nach Schlesien ging, wobei er mir außerordentlich wohl gefiel. Er versprach mir fest, mir auf der Rückreise einen Abend zu schenken; ich habe aber nichts weiter als eine Abschiedskarte von ihm gesehen.

Was haben Sie zu dem alten ekeligen Voß [2] gesagt? Der ist aber auch gut zugedeckt worden und wird's noch besser bekommen.

Tausend Grüße von Frau und Kindern und allen Freunden, die Ihrer stets mit der herzlichsten Liebe und Anhänglichkeit gedenken.

Berlin, 3. Juli 1820.

Lieber Ringseis! Überbringer dieses ist ein Hausgenosse und recht lieber Freund von uns geworden [3], er kann Ihnen alles über uns berichten, was Sie nur zu wissen wünschen, denn er besaß unser aller Vertrauen. Ich brauche also wohl nicht mehr hinzuzufügen, daß Sie ihn freundlich aufnehmen mögen.

Wir sind alle sehr beunruhigt, daß wir gar kein Wort von Ihnen gehört haben, seitdem Cornelius uns verlassen hat; es ist nun sehr lange her. Betinchen, die nun eine große Betine ist, konnte sogar sich ein wenig beleidigt fühlen, daß sie noch keine Freudensäußerung über die von ihr mit vieler Liebe verfertigte Brieftasche [erhalten hat]. Daß sie Ihnen Freude gemacht hat, sowie auch der eiserne Beutel, den ich Ihnen geschickt habe, und auch die vielen Dissertationen, und die Bücher, die Arnim zugelegt hat, daran zweifeln wir nicht; daß Sie uns recht lieb haben, auch nicht, aber darüber sind wir etwas besorgt, ob nicht Cornelius so wie sein eigenes Geld hier, alles vergessen hat oder unterwegs vergenialisiert, d. h. verloren [4]. Sagen Sie uns bald ein kleines Wörtchen darüber und ein großes über vieles andere, auch über den Cornelius selbst. Ohlshausen, der junge

---

[1] Vermutlich der Staatsrat Egid v. Kobell, ein großer Gönner von Ringseis.

[2] Gemeint ist wohl die Schrift von Joh. Heinr. Voß, Bestätigung der Stollbergschen Umtriebe, nebst einem Anhang über persönliche Verhältnisse, 1820.

[3] Vermutlich der nachmals so angesehene Orientalist Justus Olshausen, der vom Herbst 1819 bis Ostern 1820 in Berlin studierte und nun mit einem dänischen Stipendium auf dem Weg nach Paris war. Er starb in hohen Ehren 1882.

[4] Schon in einem früheren Schreiben der Frau Gunda v. Savigny vom 14. April 1820 finden sich pikante Andeutungen über Cornelius und seine Genialitäten.

Mann, der dieses bringt, kann Ihnen von uns viel besser alles sagen, als wir schreiben könnten. Ich setze nur noch hinzu, daß ich gerne wissen möchte, ob Ihr Herz sich noch nicht geregt und bewegt hat [1]; darüber haben Sie noch nie gebeichtet, und dem Cornelius seine Reden wollen wir gerne erläutert haben. Er selbst hat sein Herz, wie wir glauben, etwas verplembert. Grüßen Sie ihn herzlich.

Berlin, 14. November 1820.

Mein teurer Ringseis! Ihren lieben Brief, das erste Lebenszeichen nach langer Zeit, gab mir unser Sailer in Rottenburg am Neckar, wo ich ihn abholte. Er war dann einige Wochen mit uns in Frankfurt und der Umgebung und kam gerade zurück, um seinem Zimmer [2] die Augen zuzudrücken. In Frankfurt ist Ihrer viel in Liebe gedacht worden, und man hat mir wegen Ihrer niederdrückenden Arbeit so bange gemacht, daß ich mich doppelt freute, als ich hörte, daß Sie die Reise antreten würden [3]. Aber lassen Sie nicht diese Reise dazu beitragen, daß wir uns auch nur äußerlich fremder werden. Geben Sie mir öfters, wenn auch nur kurz, Nachricht von sich und Ihrer Reise und Ihrer Zukunft. O lieber Ringseis! Die verworrene Parteigesinnung nimmt überall so zu, daß mir bei den meisten Menschen alle Fähigkeit zur Mitteilung ausgeht. Wie viele sind denn noch, die eine ruhige, unbefangene, eigene Meinung haben in der Stille ihres Herzens, und mit denen man Gedanken austauschen kann zu gegenseitiger Bereicherung und Erforschung? Ich kann Ihnen nicht sagen, wie gern ich einmal wieder mit Ihnen zusammen sein möchte. Es ist im Religiösen wie im Politischen überall leidenschaftliche Spannung; nirgends innige, stille, gemütvolle Wahrheit, die immer demütig ist, duldsam und an sich selbst zweifelnd. Es war noch viel schöner, lieber Ringseis, zu der Zeit, wo Sie hier waren, und es ist so anders geworden nach den sichtbaren Wundern, die Gott zu unserem Heile getan hatte [4]. Werden wir es wohl wieder besser sehen? Bis dahin bewahre nur jeder treu in seinem Innern und in dem Kreise, den er erreicht, die bessere Überzeugung! Leben Sie wohl, mein teurer Freund, alles grüßt Sie mit der herzlichsten Liebe und Freundschaft. . . .

Berlin, 8. Mai 1821.

Mein liebster Ringseis! Sie kündigten mir in Ihrem Brief aus Rom einen nahen ausführlicheren Brief an und darüber habe ich immer verschoben an Sie zu schreiben. Länger will ich es aber doch nicht anstehen lassen, und wenn ich Ihnen schon nicht mit Merkwürdigem und Neuem vergelten kann, so sollen Sie doch hören, daß die alte herzliche Freundschaft für Sie in unsern Herzen unverändert fortlebt. Von Ihnen aber möchte ich gar gerne neue Nachrichten

---

[1] Ringseis war bereits über 35 Jahre alt, in einer nicht nur gesicherten, sondern glänzenden Lebensstellung, aber noch immer unvermählt.

[2] Patrick Zimmer, Professor der Theologie in Landshut, Sailers alter Freund.

[3] Ringseis war abermals zum Reisearzt des Kronprinzen Ludwig von Bayern bestimmt. Um die Mitte Oktober 1820 war der Weg bereits angetreten.

[4] Savigny denkt an die große Zeit der Freiheitskriege.

über Rom, über Niebuhr usw. erhalten. Haben Sie Schmieder[1] kennen lernen? Ich kenne ihn nicht, aber ich habe einen Aufsatz von ihm gelesen über Rom, der mich sehr angezogen hat. — Es liegt mir etwas sehr am Herzen, wozu Sie auch behilflich sein können, nämlich einen Kupferstich von unserem Sailer[2] zu veranlassen, aber NB! einen sehr guten. Diesen Herbst geht von hier Hensel[3] nach Italien, der ein bewunderungswürdiges Talent für das Porträt in Bleistift hat. Dieser hat mir versprochen, Sailer zu zeichnen, und dann könnte man es von Longhi in Mailand[4] oder von Amsler[5] stechen lassen. Was sagen Sie dazu? oder wissen Sie andere Vorschläge zu einer guten Arbeit zu machen? Es muß sehr ähnlich, sehr gut gezeichnet und sehr gut gestochen sein. — Ihre Bekannten sind wohl. Frau von Arnim[6] hat kürzlich das zweite Mädchen (Kind Nr 6) taufen lassen. Ihr Patchen[7] gedeiht trefflich. Wir alle grüßen Sie mit der herzlichsten Liebe. Schreiben Sie uns bald. Für immer Ihr Savigny.

Berlin, 8. Oktober 1821.

Mein teurer Ringseis! Noch habe ich nicht zu der Freude kommen können, Ihre zwei letzten Briefe (aus Rom und München) zu beantworten. Sie glauben nicht, wie sehr mich jeder Ihrer Briefe mit frischer Lebensfreude und Kraft anregt. Ihre treue warme Freundschaft nicht nur, sondern vorzüglich Ihr offener Sinn, der durch die entschiedenste Frömmigkeit dennoch nicht verhindert wird, die Welt nach ihren verschiedenen Seiten hin unbefangen zu betrachten und liebevoll zu würdigen — tut meinem Herzen um so mehr wohl, je seltener diese Eigenschaften gerade in unsern Tagen angetroffen werden. Sie haben eine lebendige, mutige Art, die verschiedensten geistigen Interessen zu ergreifen und sich anzueignen, um die ich Sie fast beneiden möchte. Mir hat dieser Mut fast immer gefehlt, und wenngleich Sinn und Empfänglichkeit bei mir vielseitig sein möchten, so hat mich doch meine Natur in eigenem Tun und Treiben fast immer darauf beschränkt, mich mit großer Liebe und nicht ohne Energie in ein einzelnes zu versenken, so daß fast jede etwas freiere Erweiterung meines Gesichtskreises sich scheinbar ganz zufällig aus solchen isolierten Bestrebungen entwickelt hat.

---

[1] Jedenfalls Heinrich Ed. Schmieder, damals Gesandtschaftsprediger zu Rom, später in Schul-Pforta. (Vgl. sein Werk: Zeugnis von Christo in Predigten, gehalten zu Rom und zu Pforta, Hamburg 1829.) Er war auch sonst publizistisch tätig.

[2] Sailer, bereits im 70. Lebensjahre stehend, war noch immer als Lehrer der Hochschule Landshut tätig. Erst am 12. Oktober 1821 siedelte er als Domkapitular nach Regensburg über; ein Jahr später wurde er daselbst zum Weihbischof erhoben (präkonisiert am 27. September, geweiht am 28. Oktober 1822).

[3] Professor Wilhelm Hensel, Bruder der bekannten katholischen Liederdichterin.

[4] Giuseppe Longhi, Maler, Kupferstecher, Kunstschriftsteller zu Mailand, gest. 1831.

[5] Samuel Amsler, berühmter Kupferstecher, aus dem Aargau gebürtig 1791, weilte 1821—1825 in Rom, von 1829 bis zu seinem Tod 1849 lebte er in München.

[6] geb. Betina Brentano, Savignys Schwägerin.

[7] Savignys Sohn Leo, bei dessen Taufe Ringseis Pate stand.

Das hat dann die Folge gehabt, daß mir auf meinem besondern Wege manches Eigentümliche und Neue zugefallen ist, während ich in andern Dingen rechts und links hinter dem Allergewöhnlichsten zurückgeblieben bin. Selbst in meinen speziellen wissenschaftlichen Arbeiten ist es mir nicht selten leichter geworden, etwas Neues zu entdecken, als das Gewöhnliche, was jeder weiß, mir anzueignen.

Ich weiß nicht, wie ich da auf einmal zu dieser unverlangten geistigen Beicht komme. Nehmen Sie dieselbe freundlich auf als ein Zeichen, wie sehr mir stets Ihre Nähe — auch die in Gedanken — das Herz aufschließt.

Sie sagen, Stein halte eine Religionsvereinigung für sehr möglich; ich auch, nur unter Bedingungen, zu welchen ich nicht die geringste Wahrscheinlichkeit sehe. Wenn z. B. ein Papst aufträte mit der Begeisterung eines Propheten des Alten Bundes, Buße und Bekehrung predigend, weltliche Hoheit und Reichtum gering achtend, ernst und strafend, ohne Ansehen der Person und gerade auf den hinweisend, durch den wir alles haben, was dem Leben Wert geben kann, auch was am wenigsten so scheint — o glauben Sie mir, dann wären die kleinen Differenzen leicht vergessen, und jeder, der Christum wahrhaft liebt, würde gerne sein Hüttchen wieder auf diesen neuen Felsen bauen. Das heißt in irgend einer neuen positiven Begeisterung würden sich die erstarrten Differenzen leicht auflösen, gewissermaßen also in einem höheren Dritten, wenngleich dasselbe materiell an einen von beiden Gegensätzen genau anschließen möchte. Aber ohne dieses neue Zeugnis des Geistes? Was könnte jetzt eine Rückkehr der Millionen Protestanten zur katholischen Kirche anders sein als ein toter Buchstabe, der den Geist von ihrer Seele weiter entfernte? Und was könnte eine Umwandlung der römischen Kirche unter gleicher Voraussetzung anders werden als wie es in vielen Äußerungen in Spanien und Portugal sich schon kund gegeben hat, d. h. absolut geistlos und trostlos [1], ohne einen Funken der neu angefachten Glaubensflamme, die in der deutschen Reformation kein unbefangener Katholik verkennen kann, so sehr er auch die ganze Sache verwerfen mag. Daß an der Stelle dieser Flamme jetzt großenteils nur Kohle und Asche übrig sind, kann niemand schmerzlicher erkennen als ich.

Überhaupt scheint mir darin die Lage beider Kirchen ziemlich gleich, daß in einzelnen Gemütern und wohl auch in einzelnen Gemeinden gewiß nicht selten Christus lebendig wohnt, daß auch diese einzelnen die äußere Form ihrer Kirche sich wahrhaft zum Heil gereichen lassen, daß aber das Auge nach einem die Kirchen im ganzen durchdringenden Geiste vergeblich sucht. Und doch, mein Freund, wenn wir dieses als eine Eigenheit unserer Zeit beklagen, täuschen wir uns nicht vielleicht? War es jemals wesentlich anders? Waren nicht stets Glaube

[1] Nach dem Zusammenhang kann Savigny hier nur die Ergebnisse der neueren protestantischen Propaganda auf der pyrenäischen Halbinsel im Auge haben. Was das katholische Volk angeht, so wäre es ein kurzsichtiges Urteil, aus den mangelhaften bürgerlichen und staatlichen Institutionen und dem politischen Niedergang der südlichen Nationen auf Mangel an Glaubensbegeisterung und warmem religiösen Leben zu schließen. So kann nur der urteilen, der nie in Spanien gelebt hat.

und Unglaube fluktuierend, ohne daß unser blödes Auge das Verhältnis beider in einzelnen Zeitpunkten auch nur annähernd richtig zu erkennen vermag?

Um aber auf das Vorige zurückzukommen, so wäre allerdings eine Verbrüderung oder Befreundung der Kirchen weit denkbarer als eine Vereinigung, — wenn es je könnte vergessen werden, daß die eine nicht neben der andern entstanden ist, sondern dem Gehorsam und der Verbindung der andern sich entzogen hat. Was aber überhaupt jeder Unternehmung dieser Art die größte Schwierigkeit in den Weg legt, ist Folgendes: die ganze schwere Aufgabe des Menschen auf Erden läßt sich zurückführen auf die Zerstörung des eigenen Willens oder der Selbstsucht, an deren Stelle die unbedingte Hingebung aller unserer Kräfte an den göttlichen Willen treten soll. Ist nun ein solcher geschichtlicher Gegensatz kirchlicher Parteien und Meinungen eingetreten, so hat darin die Selbstsucht in allen ihren verschiedenen Gestalten eine herrliche Zuflucht gefunden. Wegen der Allgemeinheit und Heiligkeit der Gegenstände erkennt sie keiner mehr für das, was sie ist; sie scheint nicht mehr bloß unschuldig, sondern verdienstlich und gottesdienstlich, und man glaubt, Gott zu lieben, indem man eigentlich nur sich selbst liebt, nämlich die mit der eigenen Person unvermerkt identifizierte Partei. Über diesen Punkt kann keiner gegen sich selbst vorsichtig und mißtrauisch genug sein. Merkwürdige Denkzeichen liefert uns die heilige Geschichte, z. B. Saulus bei der Steinigung des Stephanus, ja das jüdische Volk am Kreuz Christi, in welchem sich gewiß eine große Zahl ganz ehrlicher Eiferer fand.

Die Sache von Hohenlohe bin ich weit entfernt für Betrug oder Einbildung zu halten, aber sie freut mich nicht[1]. Abgesehen davon, daß sie von andern und selbst von ihm mit in das Gebiet jener gehässigen Gegensätze hineingezogen wird, ist es mir, als ob ich auch darin den allgemeinen Charakter unserer Zeit wiederfinde, was sonst als einzelne Tat gleichsam eine eigene Seele und Persönlichkeit hatte, massenweise und fabrikmäßig zu vollbringen, wodurch dann materiell weit größere Wirkungen als früher hervorgebracht werden, ein Verfahren, das mir löblich und wohltätig scheint in allen ihrer Natur nach rein materiellen Dingen, das ich aber in demselben Maße für mißbräuchlich und gefährlich halte, wie es sich dem geistigen Gebiete nähert. Ich habe eine ähnlich unheimliche Empfindung dabei, wie bei einer rücksichtslosen Anwendung des Magnetismus. Die Wunder im Evangelium erscheinen mir ganz anders, sparsam und oft gleichsam verschämt und sich verbergend, und auch Matthäus 7, 22 23 spricht wohl nicht von bloß vorgegebenen, sondern von wirklichen Wundern[2].

---

[1] Fürst Alexander v. Hohenlohe, ein tief frommer, kirchlich gesinnter und würdiger Priester, erregte großes Aufsehen durch zahlreiche Krankenheilungen, die auf sein Gebet hin erfolgt sind. Diese Vorgänge sind in verschiedenem Sinne beurteilt worden, und ein kirchliches Urteil über dieselben liegt nicht vor. Von aller „Gehässigkeit“ war Fürst Alexander weit entfernt.

[2] „Viele werden zu mir sprechen an jenem Tage: Herr, Herr! Haben wir nicht in deinem Namen geweissagt und in deinem Namen Teufel ausgetrieben und

Außerordentlich befriedigend ist mir in dieser Rücksicht die kleine Abhandlung Tersteegens „Weg der Wahrheit“ Nr IV.

Berlin, 10. November 1821.

Mein teurer Freund! Ihren Brief und Ihre Geschenke hat Klenze [1] richtig überbracht. Beides hat mich und die Kinder kindisch erfreut, teils durch sich selbst, teils als sinnliches Zeichen Ihres liebevollen Andenkens, das mir so wert ist wie nicht vieles auf dieser Erde. Mit diesem Brief muß sich der meinige gekreuzt haben, und ich weiß nicht, ob es Ihnen ebenso wie mir aufgefallen ist, daß wir uns unverabredet bei dem Urteil über Hohenlohe in einer und derselben Stelle des Evangelii [2] begegnet haben. Ein solches Zusammentreffen ist mir viel wert. Können Sie mir übrigens über diese Sache sowie über anderes einmal wieder mehr mitteilen, so wissen Sie wohl, wie frohe Aufnahme alles, was von Ihnen kommt, stets hier findet. Aber plagen will ich Sie damit durchaus nicht, da ich nur zu gut weiß, wie man, von Arbeit gedrückt, wenig freie Lust zum Briefschreiben übrig behält. Frau und Tochter erwarte ich erst in einigen Tagen aus Frankfurt zurück. Von ganzem treuen Herzen Ihr Savigny.

Berlin, 21. Juli 1823.

Ihr Brief vom März d. J., mein liebster teuerster Freund, hat mir und uns allen unbeschreibliche Freude gemacht; nicht bloß wie jede Nachricht von Ihnen, sondern weil er von Ihrem häuslichen und ehelichen Leben ein so anziehendes Bild gibt, wie ich es nur immer wünschen und hoffen konnte [3]. Das Einzige, was mich dabei kränkt, ist, daß ich gar keine Aussicht habe, Sie in Ihrem Ehestand von Angesicht zu sehen. Wir beide werden stets älter, und es ist nicht gut, wenn man gar zu lange genötigt ist, von alter, wenngleich lieber und treuer Erinnerung zu zehren, da diese Erinnerung mit jedem Jahre der Wirklichkeit unähnlicher wird. Ich kann Ihnen nicht sagen, wieviel wert es mir wäre, Sie einmal wieder eine Zeitlang in ruhiger Muße zu sehen.

Ich habe vorigen Winter an einem sehr heftigen nervösen Kopfweh gelitten, das mich lange unfähig zu aller Arbeit gemacht und mich genötigt hat, oft und lange in völliger Untätigkeit ausgestreckt zu liegen, wodurch allein der Zustand erträglich werden konnte. Jetzt bin ich zwar sehr viel besser, aber keineswegs hergestellt, und mein Arzt Wolfart schickt mich in acht Tagen nach Schlangenbad, wo ich unsern Sailer [4] zu sehen hoffe. Zurück werde ich wohl vor Oktober nicht sein.

---

in deinem Namen viele Wundertaten getan? Und dann werde ich zu ihnen sagen: Ich kenne euch nicht. Weichet von mir, die ihr Ungerechtigkeit geübt.“

[1] Baurat Leo v. Klenze.

[2] Mt 7, 22; vgl. oben. Daß Ringseis wie die Ärzte im allgemeinen den Krankenheilungen Hohenlohes von vornherein mit einer gewissen Kühle gegenüberstanden, ist leicht erklärlich.

[3] Ringseis hatte sich am 28. März 1822 mit Friederike v. Hartmann vermählt.

[4] Sailer war seit Oktober 1822 mit der bischöflichen Würde bekleidet.

Ihre empfohlenen Ärzte sind gerade hierher gekommen, wie ich durch meine Krankheit recht ungenießbar war, und ich habe sie daher fast gar nicht gesehen. Überhaupt bin ich, teils durch große Arbeit, teils durch jene Krankheit und auch durch früher schon vorhandene Neigung dahin gekommen, mich mehr einsam zurückzuziehen als recht und gut ist, und es wird wohl nötig sein, durch Grundsätze dagegen anzukämpfen. Man will dann freilich auch gern etwas mit den Kindern zusammen sein, und dazu ist freilich der Abend beinahe die einzige passende Gelegenheit. Laroches werden auch nachgerade stiller und einsamer. Lützows haben jetzt vier liebe Kinder und sind selbst liebe, brave Menschen. Kürzlich ist der Propst Taube [1], dessen Sie sich gewiß erinnern, ganz plötzlich gestorben, und erst nach seinem Tode ist es bekannt geworden, in welchem selten hohen Grade er der Vater aller Armen und Hilflosen in der Gemeinde war. In den Zeitungen ist so verschiedenes über Gönner [2] gewesen. Schreiben Sie mir doch genau das Gewisse und Tatsächliche.

Leben Sie wohl, lieber, teurer Freund, und behalten Sie uns lieb. Alles grüßt Sie aufs herzlichste. . . .

Berlin, 14. April 1841.

Mein teurer Freund! Als ich Ihren herzlichen Brief zu Ende des vorigen Jahres erhielt, wollte ich zuerst die Ankunft des darin angekündigten Buches [3] abwarten. Bald darauf hörten wir von einer schweren, gefährlichen Krankheit, die Sie befallen habe, dann von Ihrer Besserung. Erst vor kurzem ist endlich das Buch angekommen.

Es hat mich und die Meinigen sehr gefreut, zu sehen, daß Sie das Andenken vergangener, nahe verbindender Zeiten treu bewahrt haben. Auch mir sind diese Zeiten unvergeßlich, und ebenso das Bild lieber Freunde, wodurch jene Zeiten hauptsächlich reich und belebt wurden. Allerdings sind diejenigen, die damals nahe verbunden waren, nicht bloß durch äußere Tätigkeit, sondern auch durch innere Entwicklung auf sehr verschiedene Bahnen geführt worden. Aber wohl dem, der in allem Wechsel des inneren und äußeren Lebens nicht bloß den Glauben an die unsichtbare Welt unerschüttert erhält, in welcher wir wesentlicher einheimisch sind als in der sichtbaren, sondern auch den Glauben an die Menschen, deren Bekanntschaft ihm jemals ein Zeugnis für die Wahrheit seiner innersten Überzeugungen und Gefühle geworden ist.

Die Zeit, seit welcher wir uns nicht gesehen haben, ist für mich reich an frohen und schmerzlichen Erfahrungen gewesen. Den größten Verlust meines

---

[1] Propst an der Hedwigskirche, das Haupt der katholischen Geistlichkeit in Berlin.

[2] Nikol. Thaddäus v. Gönner, bedeutender Rechtslehrer in Ingolstadt und Landshut, geb. zu Bamberg 1764, gest. zu München 1827. Es wurden ihm in jener Zeit die Gesetzgebungsarbeiten in Österreich, Preußen, Sachsen, Rußland zur Beurteilung vorgelegt. Hierauf mögen die Zeitungsnachrichten sich bezogen haben.

[3] Ringseis, System der Medizin, Regensburg 1841.

Lebens, der mich bald nachher traf [1], erwähnen Sie selbst. Dann hat es mir an mancherlei schmerzlichen Krankheitsleiden nicht gefehlt. So habe ich im letzten Sommer an einer Gürtelrose mehrere Monate lang zu Bette gelegen, ganz unfähig zu gehen oder zu stehen. Ja noch jetzt bin ich nicht ganz frei von den Lokalschmerzen, die damals in so hohem Grade quälend waren. Und dennoch, wenn ich auf diese ganze Zeit zurücksehe, ist es mir möglich gewesen, mit Rüstigkeit zu arbeiten, ja mehr hervorzubringen, als ich hätte erwarten können. Ich möchte wohl wissen, wie man es bei solchen Lebenserfahrungen anfangen sollte, um nicht von ganzem Herzen dankbar zu sein.

Was Sie mir von den Stigmatisierten in Tirol [2] schreiben, ist gewiß sehr merkwürdig, und ich bin ganz einverstanden mit Ihnen, daß es wenig Tiefe und Wahrheitssinn beweise, solche Erscheinungen für betrügerische oder gewöhnlich krankhafte zu erklären. Nur gestehe ich Ihnen auch, daß Sie mir zur Bestätigung des Glaubens an dasjenige, welches an Wesenheit und Wichtigkeit alle äußeren Lebensverhältnisse unendlich überragt, wenig beizutragen scheinen, weit weniger als die Wunder, die Gott täglich in jeder gläubigen Seele tut, die sich ihm kindlich hingibt. Ich sage Ihnen das, weil es eben meine Empfindungsweise ist, die ich auszusprechen durch Ihre herzliche Mitteilung mich gedrungen fühle. Sie werden es daher nicht so mißverstehen, als sollte es ein Einspruch sein gegen die Glaubensnahrung, die irgend ein anderer aus diesen Erscheinungen zu ziehen vermag. Der Glaube ist etwas so Überreiches und Unergründliches, daß mir dasjenige, wodurch er in andern genährt und belebt wird, auch dann ehrwürdig ist, wenn ich zu gleichem Erziehungswege von Gott nicht berufen bin. Keiner unter uns kann sich ja über die Armut und Beschränktheit seiner eigenen Erkenntnis täuschen, und wie sollten wir uns anmaßen, die Bahnen zu beurteilen und zu meistern, auf welchen es Gott gefällt, andere zu sich heranzuziehen zu dem allgemeinen Ziel, das auch wir freudig dankbar als das unsere anerkennen [3].

---

[1] Seine einzige Tochter Betina, im Herbst 1834 mit Herrn v. Schinas vermählt, erlag zu Athen einem zehrenden Leiden im August 1835. Unmittelbar vor der Trauung, die am 10. Oktober zu Ancona stattfand, hatte Savigny mehrere Wochen mit Ringseis gemeinsam in Schäftlarn zugebracht.

[2] Im Spätherbst 1840 hatte Ringseis in Begleitung von Guido Görres seinen Besuch bei Maria Mörl in Kaltern wiederholt und auch die Domenica Lazari aufgesucht. Jedenfalls hatte er darüber an Savigny geschrieben.

[3] Das kommt so ziemlich überein mit dem „Glaubensbekenntnis", das Savigny im Jahre zuvor dem reformierten Pfarrer Bang zu Haina in Hessen abgelegt hatte: „Wenn ein Mensch nach allen Mühen, Schmerzen und Freuden eines tätigen Lebens immer stiller und friedlicher wird in seiner Seele, immer gesammelter zum verborgenen Umgang mit Gott; wenn er immer weniger aus sich selbst macht, sowohl aus der Befriedigung seiner Neigungen als aus seinem Verdienst und der Anerkennung, die ihm widerfährt oder versagt wird; wenn er andere liebt gleich sich selbst, nicht bloß indem er ihnen hilft, wo sie seiner bedürfen (welches ja schon seinem Selbstgefühl schmeicheln kann), sondern indem er in ihnen auch die von den seinigen verschiedenen Richtungen ehrt, indem er freudig das Gute in denen erkennt,

So stört mich auch nicht in dem frohen Bewußtsein der Glaubensgemeinschaft mit werten Freunden der Gedanke, daß diese Gemeinschaft nicht uneingeschränkt ist.

Ihr Buch habe ich mir bekannt gemacht, soviel es einem bloßen Laien möglich ist, und Sie werden wohl nicht erwarten, daß ich mir ein Urteil darüber anmaße. Aber vieles hat mich als geistreich und wahr angesprochen, und es hat mir verwandte Saiten in andern geistigen Gebieten angeschlagen. An Anfechtungen wird es Ihnen nicht fehlen. Sie haben es andern danach gemacht [1]. Ich wünsche Ihnen und der Wissenschaft reichliche Früchte von dieser Arbeit.

Die herzlichsten Grüße von mir und meiner Frau an die Ihrigen. Mit alter Freundschaft Ihr Savigny.

In die Zeit von Savignys Ministerium 1842—1848 fällt sein Entwurf für ein Gesetz über Ehescheidung. Er hatte die Ausarbeitung desselben sich persönlich vorbehalten, und sie zeigt eine tiefe Auffassung der Würde und des sittlichen Charakters der Ehe. Leichtsinnigen und willkürlichen Ehescheidungen wurde ein wirksamer Damm entgegengestellt und das Eheband überhaupt mit solchem Ernst gewahrt, daß moderne Juristen gegen Savigny den Vorwurf erheben, er sei in einzelnen Beschränkungen der Scheidungszulässigkeit zu weit gegangen [2]. Vor allem aber ist es bezeichnend für Savignys weiten Blick und

die anderer Partei und Gesinnung sind als er; wenn er sich nicht zu hoch hält für das scheinbar Geringe, das sich ihm auf seinem Lebensweg als Aufgabe darbietet, sondern den edeln Kern in diesem Geringen herauszufinden weiß — wenn diese Zeichen sichtbar werden (wie die ausschlagenden Blätter des Feigenbaumes), dann sollt Ihr denken, daß dieser Schüler die Lehre des Meisters wohl begriffen hat, mag er nun Protestant sein oder Katholik, Rationalist oder Supernaturalist, mag er die Klassiker oder die Erbsünde zu seinem besondern Mittel der Erbauung gebrauchen, ja selbst dann, wenn er auf diese besondere Gestalt, worin sich ihm die Lehre des Meisters befruchtend erwiesen hat, mehr Wert legen sollte, als recht und für die echte Duldsamkeit wünschenswert ist. . . . Ich muß aber diesem Geständnis [daß er an der Lehre von der Erbsünde ‚nie rechten Geschmack gefunden habe‘, obgleich er ‚den praktischen Kern derselben‘ anerkenne] noch ein allgemeines hinzufügen: Obgleich ich mit meinen Überzeugungen entschieden auf die supranaturalistische Seite mich stellen muß, so kommt mir doch gar vieles, was von orthodoxen einzelnen bald dogmatisch bald polemisch im Streit der Schulen wie der Kirchenparteien hervortritt, sehr dürr und hölzern vor, und ich lasse es ruhig beiseite, obgleich viele andere daraus wahre Lebensnahrung ziehen mögen. . . . Da ich einen so weiten Mantel der Zulassung verschiedenartiger Ansichten ausgebreitet habe, so werdet Ihr mir wohl auch da, wo wir verschiedenen Sinnes sein mögen, ähnliche Duldung widerfahren lassen. . . .“ Enneccerus, Friedr. K. v. Savigny und die Richtung der neueren Rechtswissenschaft (1879), Anhang 71 f.

[1] Das kurze Sätzlein soll Savignys Mißbilligung des etwas scharfen polemischen Tones andeuten, den Ringseis in dem Buche gegen Dr Schönlein, seinen nicht nur wissenschaftlichen, sondern auch grundsätzlichen und persönlichen Antipoden, angeschlagen hatte. Savigny war der Polemik überhaupt abgeneigt; daß er hier besonders unzufrieden war, erfuhr Ringseis durch Bettina v. Arnim.

[2] Vgl. Enneccerus, Friedr. K. v. Savigny 21.

gerechten Sinn, daß er durch dieses Gesetz selbst die Gerichtsbarkeit und das Verfahren der katholisch-geistlichen Gerichte ausdrücklich erhalten und anerkannt wissen wollte. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß der betreffende Teil des Entwurfes in Preußen nicht zum Gesetz gediehen ist, aber der Entwurf selbst, veröffentlicht in Savignys „Vermischten Schriften" (Bd V), bleibt ein Denkstein der gerechten und versöhnlichen Gesinnung, die Savigny für die katholische Kirche im großen sich stets bewahrt hat.

Noch der letzte Brief des 80jährigen Gelehrten an seinen Münchner Freund, der vom 15. Februar 1859, enthielt ein Wort zur religiösen Versöhnung. Ringseis, nach einer kurzen Abirrung in jungen Jahren, war ernst kirchlicher Katholik im vollen Sinne des Wortes, aber niemals sah er sich dadurch in der Freiheit beeinträchtigt, mit achtbaren Anhängern anderer religiöser Meinungen gesellschaftlich und freundschaftlich zu verkehren. Als 1856 in seinem Hause ein geistliches Schauspiel zur Aufführung kam, das seine geniale Tochter, die bekannte Dichterin Emilie Ringseis, zur Verfasserin hatte, saß unter den Zuschauern, zugleich mit dem päpstlichen Nuntius, der Präsident des protestantischen Oberkonsistoriums, G. C. A. v. Harleß. Sein Bruder, der Professor der Physiologie Dr Emil Harleß, hatte in dem geistlichen Festspiel neben der Tochter des streng katholischen Hauses die männliche Hauptrolle zu spielen übernommen. Von diesem und ähnlichem hatte Ringseis dem alten Familienfreund nach Berlin geschrieben, und Savigny antwortete nicht ohne deutlich sich kundgebende innere Genugtuung:

„Die Schilderung der dramatischen Tätigkeit in Ihrem Hause hat uns große Freude gemacht, und ich bitte Sie, Ihren Künstlerinnen unsere Anerkennung auszusprechen. Besondern Anteil nehme ich an der freundlichen Annäherung von Rom und Wittenberg, wozu jene Kunstleistung hingeführt hat. Das Gegenstück dazu bildet die durch die Zeitungen bekannt gewordene lange und sehr freundliche Begegnung Sr Heiligkeit mit unserer Königin in der Vatikanischen Bibliothek."

„Verbrüderung oder Befreundung der verschieden Glaubenden", dabei „ruhiges Beiseitelassen dessen, was in der dogmatischen Lehre der Kirchen dem subjektiven Ermessen dürr und hölzern vorkommt, obgleich viele andere daraus wahre Lebensnahrung ziehen mögen", und auf solchem Grunde eine „freundliche Annäherung zwischen Rom und Wittenberg": das wäre somit die religiöse Weisheit, zu welcher Savigny nach einem Gelehrtenleben von über 80 Jahren sich zu erheben vermocht hat. Das Ergebnis demütiger Forschung in den Quellen der Offenbarung war dieses nicht. „Gehet hinaus in alle Welt", sprach Christus zu dem von ihm gebildeten Lehrkollegium der Apostel unter Berufung auf seine göttliche Allgewalt, „lehret alle Völker und lehret sie alles halten, was ich euch gesagt habe", und: „Siehe, ich bin bei euch bis an das Ende der Zeiten." Christus wußte nichts von einer Religion des Gefühls ohne fest umgrenztes Dogma (vgl. Mt 5, 18 19). Paulus aber wundert sich (Gal 1, 7) über diejenigen, welche das auf dem Wege des kirchlichen Lehramtes empfangene Evangelium so leicht „vertauscht haben mit einem andern Evangelium". „Aber es gibt kein

anderes! Nur sind einige, die euch verwirren und das Evangelium Christi umstoßen."

„Die freudige Anerkennung des Guten in denen, die anderer Partei und Gesinnung sind", ist etwas ganz Katholisches. Bei den Katholiken in Landshut hatte Savigny dies gefunden; es begegnete ihm bei Ringseis, Sailer und Klemens Brentano; nicht in protestantischen Kreisen hatte er es gelernt. Aber das Widerstreben, an ein fest gegebenes Dogma sich zu binden und einem von Christus gesetzten obersten Lehramt sich zu unterwerfen, war ihm von seiner protestantischen Erziehung verblieben. Daraus ergab sich ein Kompromiß. Nachdem Savigny einmal der Wahrheitsatmosphäre nahegekommen war, die von der katholischen Kirche ausgeht, und ihre Anziehung mächtig in sich empfand, suchte er mit Freundschafts- und Achtungserweisen sich abzufinden und dadurch sich selbst darüber zu beruhigen, daß er in sich nicht die Kraft fand, nach Pauli Wort (2 Kor 10, 5) „den stolzen Geist gefangen zu geben in die Gefolgschaft Christi".

Otto Pfülf S. J.

Rezensionen.

Apologie des Christentums. Von Dr **Paul Schanz.** Erster Teil: Gott und die Natur. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. gr. 8⁰ (VIII u. 792) Freiburg 1903, Herder. *M* 8.—

Bei ihrem ersten Erscheinen im Jahre 1887 traten die drei Bände der Apologie von Schanz noch in ziemlich schmächtiger Gestalt dem Leser entgegen; denn der Verfasser hatte das Publikum in Verdacht, daß es „dicke Bücher nicht gern kauft und liest". Seither hat indes das Publikum diesen Verdacht in glänzender Weise widerlegt. Wenn die stark vermehrte zweite Auflage in nicht allzu vielen Jahren vergriffen ist und die dritte wiederum um ein Bedeutendes erweitert in die Welt gesandt werden kann, so möchte der Beweis erbracht sein, daß unter Umständen das Publikum dicke Bücher sogar lieber kauft als dünne, dann nämlich, wenn das dicke Buch gut gearbeitet ist und das Anschaffen von ein paar Dutzend Monographien und Broschüren erspart. Beides aber läßt sich mit gutem Recht von dem vorliegenden Bande sagen.

Der inneren Anlage nach ist das Buch im wesentlichen unverändert geblieben. Nach zwei einleitenden Kapiteln (S. 1—86) über Apologie und Apologetik und deren Geschichte folgen zunächst die Beweise für das Dasein Gottes (S. 86—514), und zwar der Beweis aus der allgemeinen Überzeugung des Menschengeschlechtes, der kosmologische, teleologische, moralische Beweis. Dann wird von der menschlichen Seele und ihrer Unsterblichkeit gehandelt, worauf eine Erörterung der Schwierigkeiten, welche gegen die ersten Kapitel der Genesis erhoben werden (Begriff der Schöpfung, Sechstagewerk, Weltsystem, Einheit und Alter des Menschengeschlechts, Sündflut), den Schluß bildet.

Was die Apologie des hochw. Verfassers vor andern ähnlichen Werken auszeichnet, ist nicht sowohl das spekulative Element, die scharfe Fassung der Begriffe und Beweise und die Diskussion derselben nach der logischen Seite hin. Aber kaum anderswo wird man eine ähnlich eingehende Berücksichtigung und Verwertung der neueren positiven Wissenschaften finden. Schon bei flüchtigem Einblick in das Werk ist man überrascht durch die Masse der verwerteten Literatur und durch den Reichtum der Kenntnisse, den der Verfasser auf allen Gebieten besitzt, die mit der Theologie Berührungspunkte haben. Katholische wie akatholische Werke sind herangezogen, die Kirchenväter kommen zu Wort, wie die Vertreter der modernen vergleichenden Religionswissenschaft und Ethnographie, besonders aber finden die Naturwissen-

schaften eingehende Berücksichtigung. Trotzdem aber steht man keineswegs einer wirren Zitatensammlung gegenüber. Die behandelten Gegenstände sind vielmehr reiflich und eingehend überdacht und durchweg — soweit das Apologetische in Frage kommt — in treffender Weise beurteilt.

In doppelter Weise finden die positiven Wissenschaften Berücksichtigung. Einmal, indem die Schwierigkeiten, welche aus ihnen gegen Gottesglauben und Christentum hergeleitet werden, eingehend vorgeführt und beantwortet werden. So kommen z. B., nachdem gezeigt worden ist, wie die allgemeine Überzeugung der Menschheit auf das Dasein Gottes hinweist, der Reihe nach all die verschiedenen Versuche, jene Überzeugung und die Entstehung der Religion auf andere Weise zu erklären, zu ausführlicher Besprechung; und die Haltlosigkeit jener Versuche und Theorien ist in durchweg befriedigender Weise dargelegt. Ferner aber werden die Ergebnisse der Naturwissenschaften auch in positiver Weise zum Aufbau namentlich des sog. kosmologischen und teleologischen Gottesbeweises verwandt. So bewegen sich die vier umfangreichen Kapitel, in welchen der kosmologische Beweis geführt wird (S. 174—403), mit möglichster Umgehung von Spekulation und dialektischen Darlegungen, ganz auf dem Gebiet der naturhistorischen Tatsachen. Ein Kapitel „Anfang und Ende" zeigt, wie gerade die neueren Entdeckungen und naturwissenschaftlichen Grundanschauungen die Möglichkeit bieten, den zeitlichen Anfang der Welt nachzuweisen. Die drei folgenden Abschnitte führen mit Entfaltung eines reichen Wissens näher aus, daß die großen Tatsachen der Entstehung des Lebens auf der Erde, der Mannigfaltigkeit der Tier- und Pflanzenformen, des Unterschiedes zwischen Tier und Mensch trotz aller Entwicklungstheorien sich ohne Gott nicht erklären lassen. In ähnlicher Weise geht die Darlegung des teleologischen Beweises fast ganz auf in dem Nachweis von Zweckmäßigkeiten auf anorganischem, organischem, geistigem Gebiet, und ebenso verhält es sich in den übrigen Abschnitten des Buches. Überall die Entfaltung einer weitausgedehnten Gelehrsamkeit, allerdings muß man hinzusetzen, daß im Streben nach möglichstem Zusammendrängen des Stoffes der Nachteil nicht immer ganz vermieden ist, der nach Horaz mit der Kürze leicht verbunden ist. Mitunter wird beim Leser etwas gar viel vorausgesetzt. Es ist manchmal eine Gelehrsamkeit ähnlich der des Verfassers erfordert, damit man alle die Andeutungen und Anspielungen verstehe, die im Text zusammengedrängt sind.

Nicht in demselben Grad wie die Ausführungen positiver Natur befriedigen die spekulativen Darlegungen, namentlich in der Polemik gegen die Scholastik. Wir glauben nicht, daß die betreffenden Ansichten in den Kreisen der scholastisch gebildeten Leser viele Proselyten machen werden. Im Gegenteil, wenn wir z. B. lesen, die Scholastik habe den Menschen ein „vernünftiges Tier" (animal rationale) genannt, so meinen wir den Professor der scholastischen Theologie schon vor uns zu sehen, wie er unwillig mit dem Kopf schüttelt. „Tier" heißt bei den Scholastikern brutum, dagegen ist animal ein generischer Begriff, der den homo und das brutum umfaßt. Auch die Begriffe sind manchmal in anderem Sinne gefaßt als bei den Scholastikern. So nimmt S. 128 der Verfasser den Begriff Glaube als gleichbedeutend mit Religion, während sein Gegner ihn im engeren Sinne

faßt als Bezeichnung für jene Tugend, kraft welcher man für wahr hält, was Gott geoffenbart hat. Eine besondere und weitläufig verteidigte Lieblingsansicht ist namentlich die von Kuhn übernommene Auffassung, daß die Gottesbeweise eine Idee von Gott schon voraussetzen. Wir gehen auf die Sache nicht ein. In die Apologetik gehört sie eigentlich nur als Nebenwerk hinein; wir müssen die apologetischen Beweise jedenfalls so führen, daß wir von der Wahrheit oder Unwahrheit jener Ansicht Umgang nehmen. Im übrigen meinen wir nicht gar so viel Gewicht auf diese und ähnliche Dinge legen zu sollen.

Allen, die apologetische Vorträge zu halten haben, oder sich sonst einen Überblick über die neueren religiös-wissenschaftlichen Kontroversen verschaffen müssen, darf das gelehrte Werk bestens empfohlen werden.

C. A. Kneller S. J.

Union de l'Église Grecque-Ruthène en Pologne avec l'Église Romaine conclue à Brest, en Lithuanie, en 1596. Par Msgr ***Édouard Likowski,*** Évêque auxiliaire de Posen. Traduction approuvée par l'auteur. gr. 8⁰ (XXIV u. 520) Paris (ohne Jahr). Lethielleux. *Fr.* 10.—

Die Wiedervereinigung der getrennten Religionsgemeinschaften des Ostens mit dem Haupte der Christenheit ist eines der großen Anliegen und eine der schönsten Hoffnungen der Kirche. Was zur Verwirklichung führen kann, ist heute nicht mehr Fürstenmacht noch Fürstengunst, sondern nur eine von verschiedenen Quellpunkten ausgehende, allmählich anwachsende geistige Strömung im Schoße der Völker. Bewegungen dieser Art pflegen angeregt oder befördert zu werden durch die Einsicht bevorzugter Geister, welche für große Auffassungen fähig und wirksamen Impuls auf die Umgebung auszuüben mächtig sind. Solche zu wecken und für die große Sache mit Wärme zu erfüllen, ist kaum etwas geeigneter als die parteilose und quellenmäßige Darlegung der Vorgänge, welche zur Trennung geführt, sowie der mehr oder minder erfolgreichen Versuche, welche die Wiedervereinigung einzelner getrennter Gemeinschaften wirklich möglich gemacht haben.

Um der Wiedervereinigung den Boden zu bereiten, muß aber auch die abendländische Christenheit aus ihrer Gleichgültigkeit herausgerissen und mit Teilnahme für das Werk der Union erfüllt werden. Sie muß dazu lernen, nebst der im Seeleneifer sich bekundenden christlichen Liebe die volle und strenge Gerechtigkeit hochzuhalten gegen die Bekenner anderer Riten als des lateinischen. Es handelt sich dabei keineswegs bloß um die schmerzlichen Sympathien, auf welche die zu Boden getretenen Überreste der unierten Ruthenen Rußlands den reichlichsten Anspruch haben. Die Geschichte dieser die Stürme von drei Jahrhunderten überdauernden Union soll vielmehr die Beweggründe zum Bewußtsein bringen, die Schwierigkeiten kennen lehren, die begangenen Fehler aufdecken und die Wege des Gelingens zeigen für eine Wiedervereinigung mit den Kirchen des Zarenreiches und der Balkanstaaten im großen und auf immer. Alles, was in dieser Richtung durch die geschichtliche Forschung Gutes beigebracht und Tüchtiges

geleistet wird, ist daher nicht nur wissenschaftliche Errungenschaft, sondern zugleich ein wahrer Dienst für die Kirche und eines ihrer größten und heiligsten Anliegen.

Bahnbrechend war in dieser Art das Werk des Benediktiners Dom Guépin über den heiligen Märtyrer Josaphat, unierten Erzbischof von Polock († 1623), das aus Anlaß der von Pius IX. 1867 vorgenommenen Heiligsprechung 1874 ans Licht trat und von unerwartetem Erfolge begleitet war. Diesem Anstoße folgend, haben damals auch diese Blätter (Bd X—XII) in einer Reihe von Aufsätzen für die 1596 zu Brest abgeschlossene Union und das Schicksal der unierten Ruthenen die Sympathien ihrer Leser zu wecken gesucht. Das dritte Zentenar des bedeutsamen Vorganges von Brest (1896) hat nun dem gelehrten Weihbischof von Posen, der schon 1875 mit einer vollständigen „Geschichte der Union der Ruthenischen Kirche" hervorgetreten war, die Feder in die Hand gedrückt, um Dom Guépins Darstellung nicht unwesentlich zu ergänzen, und das schöne Werk, ursprünglich in polnischer Sprache geschrieben, ist jetzt durch Übersetzung ins Französische weiteren Kreisen zugänglich gemacht. Aber nicht wie bei Dom Guépin bildet der hl. Josaphat den Mittelpunkt, vielmehr die Union von Brest mit ihren geschichtlichen Voraussetzungen, Vorspielen, Begleitumständen und Erprobungen, von den ersten Anregungen an bis zu einer nach schweren Kämpfen endlich gesicherten Existenz.

Das Werk ist durchaus wissenschaftlich gearbeitet, quellenmäßig, parteilos, in würdiger und anziehender Darstellung. Für viele Leser dürfte da eine ganz neue Welt sich auftun. Zu den überaus verwickelten politischen Verhältnissen Polens gesellen sich die fremdartigen Einrichtungen des russischen Kirchenwesens. Wie merkwürdig sind doch jene einflußreichen religiösen Gilden, die, durch die konstantinopolitanischen Patriarchen zu exemten „Stauropigien" erhoben, Erzbischöfe und Bischöfe zu terrorisieren sich herausnehmen durften! Wie merkwürdig Erscheinungen von der Art jenes fast hundertjährigen Fürsten Ostrogski! Nicht zufrieden, als Staatsmann und Krieger in die öffentlichen Verhältnisse eingegriffen zu haben, läßt er sich von dem unseligen Ehrgeize beherrschen, nach seinem Sinne auch die Kirche zu regieren. So ist er, der auf Jahrhunderte hinaus und für Millionen zum Segen hätte werden können, für sein Vaterland zum Störenfried und für die Kirche zum Fluch geworden. An diesem einen Mann hing es, ganz Rußland der Einheit der Kirche zuzuführen; an ihm ist es gescheitert.

Auf seiten der Unierten überrascht die reiche und achtunggebietende polemische Literatur, und der Leser freut sich, auch hier einem Kreise eigenartiger, machtvoller und würdiger Persönlichkeiten zu begegnen, die den bedeutendsten Vertretern des lateinischen Ritus in ihren Tagen um nichts nachstanden. Da ist der begabte und tätige Bischof Terletsky von Loutsk, welchem ein Hauptverdienst beim Zustandekommen der Union zuzumessen ist, und das Gegenstück zu ihm, der leider viel zu spät für die Union gewonnene schismatische Pseudobischof Melecius Smotjzski, unter den Agitatoren gegen die Union der gewandteste, unter den schriftstellerischen Verteidigern derselben nachmals der beredteste und formvollendetste. Reiner und heller strahlt der Ruhm der drei Männer, welche berufen waren, durch unsagbare Kämpfe und Leiden die Sicherstellung der bereits

geschlossenen Union zu erkaufen. Es sind die Metropoliten von Kiew, Adam Pociey, 1599—1614 (vorher Bischof von Vladimir), und Velamin Routski, 1614—1637, und neben dem letzteren sein heiliger Freund Josaphat Kuncewicz, Erzbischof von Polock — wahrhaft große Männer, jeder merkwürdig in seiner Art.

Als origineller Charakter von bewunderungswürdiger Ursprünglichkeit, Kraft und Frische fesselt insbesondere Adam Pociey. Man anerkennt sein pflichttreues und unermüdliches bischöfliches Wirken, aber es ist doch mehr der kühne Haudegen im heiligen Kampf, der Mann mit dem sichern Blick, der rasch entschlossenen Tat und der derben Offenheit, was bei ihm zur Geltung kommt. Eines solchen Mannes hatte es gerade bedurft. Man versteht aber wohl, wie dem milden Kirchenfürsten unserer Tage die mehr priesterlichen Gestalten eines hl. Josaphat und eines Velamin Routski sympathischer erschienen, so daß er ausführlicher und liebevoller bei ihrem Bilde verweilt. War Pociey der Kämpfer, so sind sie die Märtyrer, der eine mit seinem Blut, der andere mit seinen Tränen.

Dem hochwürdigsten Herrn Verfasser wird niemand das Zeugnis versagen können, daß er mit wirklich historischem Blick die Verhältnisse überschaut und daß er sachlich, billig und gerecht sein Urteil fällt. An zwei Punkten aber könnte vielleicht unter dem Eindrucke des äußeren Tatbestandes, wie er in den Umrissen schmucklos dargelegt ist, ein unbedachter Leser verleitet werden, von dieser Höhe und Ruhe des Urteils abzuirren.

Wenn ein im Schisma ergrauter, in allen Machenschaften der Unionsfeinde gründlich erfahrener Mann wie Meletius Smotjyski, nachdem die Gnade ihn selbst den Weg zur kirchlichen Einheit hatte finden lassen, in Bezug auf die breite Masse des Volkes dem evangelischen compelle intrare das Wort redete, wenn der so klar blickende Adam Pociey nach derselben Seite neigte, wenn der sanfte hl. Josaphat wie auch der schwächliche Metropolit Michael Rahoza wiederholt die öffentliche Gewalt zum Schutze der kirchlichen Rechte anzurufen sich genötigt sahen, so liegt es der modernen Oberflächlichkeit nur allzu nahe, sofort über Geistestyrannei und blinden Fanatismus Klage zu erheben. Zwangsweise ist jedoch die Union nirgends durchgeführt worden. Die Staatshilfe beschränkte sich auf Abwehr des Unrechts und Aufrechterhaltung der Ordnung, und selbst diese Unterstützung ist den Unierten nur in geringem Umfange zu teil geworden. Um aber Ratschläge, wie sie gegeben wurden, richtig zu würdigen, muß die Eigenart des Volkes vor Augen gehalten werden und die Stufe geistiger und moralischer Entwicklung, auf welcher es sich zur Zeit befand. Wer das Volk, seine Art und Geschichte recht begreift, wird jene Ratschläge sowohl vom Standpunkt der praktischen Klugheit wie von dem des Rechts und der Volkswohlfahrt gerechtfertigt finden.

Ungleich häufiger und nachdrücklicher kann man in dem vorliegenden Werke der Klage begegnen, daß der größte Teil des ruthenischen Adels, statt, wie er es gekonnt hätte, der Union zur Stütze zu gereichen, dem griechischen Ritus ganz entsagte, um zum lateinischen Ritus überzugehen. Es wird diese Erscheinung hauptsächlich dem Einflusse der damaligen polnischen Jesuiten zugeschrieben, und so ruhig und sachlich die öfter wiederkehrende Darlegung auch geschieht, so ist der bleibende Eindruck schließlich doch der einer schweren Anklage und einer ernsten Verantwortlichkeit für die damals im Königreiche Polen arbeitenden Jesuiten.

Daß dem Jetztlebenden, der nach den Erfahrungen von drei Jahrhunderten auf jene Vorgänge zurückblickt, die Loslösung des mächtigen Adels fast in seiner

Gesamtheit von der Sache der Union als nachteilig und verhängnisvoll erscheint, steht außer Zweifel. Allein bevor diese Erfahrungen von Jahrhunderten gemacht waren, konnten gar wohl tristige Gründe vorliegen, an der Lebensfähigkeit der Union zu zweifeln und aus dieser wie aus andern berechtigten Rücksichten die Übertritte mächtiger Familien zum lateinischen Ritus zu begünstigen. War doch das brennendste Interesse für die damaligen Katholiken Polens die Abwehr des feindlich vordrängenden Protestantismus. Die Jesuiten befanden sich bei ihrem Vorgehen durchaus im Einverständnis mit dem polnischen lateinischen Episkopate und mit der vorherrschenden Stimmung unter den kirchlich gesinnten Katholiken des Reiches. Erwägungen der allerverschiedensten Art, und nicht bloß Rücksicht auf zeitliches Vorankommen, konnten dem jungen Adel des Reiches den Übergang zum lateinischen Ritus empfehlenswert erscheinen lassen — auch ohne jede Beeinflussung durch Jesuiten. Da entsteht nun die Frage, worauf in aller Welt so ein armer Jesuit sich hätte stützen sollen, um einem Herrn des polnischen Adels, der mit Rücksicht auf sein Seelenheil den Übertritt zum lateinischen Ritus mit Entschlossenheit begehrte, solchen zu verwehren. Solang ein päpstliches Verbot nicht vorlag und der gesamte lateinische Episkopat Polens diese Übertritte gerne sah, war es nicht Sache der einzelnen Ordenspriester, sich solchen Übertritten entgegenzustellen. Sie hatten nicht Recht und Befugnis dazu und auch nicht die Macht. Es handelte sich nicht um vereinzelte Fälle, sondern um eine große Bewegung, welche den gesamten ruthenischen Adel mit fortriß. Auch konnte eine solche Erscheinung, während sie der ruthenischen Union, für sich allein betrachtet, sich nachteilig erwies, nach anderer Seite hin für die Kirche, und vorab die kirchlichen Angelegenheiten Polens, als großer Vorteil erscheinen. Entscheidend war aber wohl in den meisten Fällen die Rücksicht auf die Seelenbedürfnisse der einzelnen. Anderseits lag es freilich innerhalb der Pflichtensphäre der unierten Bischöfe, die Augen des obersten Hirten auf diese Angelegenheit hinzulenken und den Papst die Nachteile erkennen zu lassen, welche von dieser Seite für die Union erwuchsen. Es ist ein neuer Beleg für die traditionelle Weisheit Roms und den besondern Beistand von oben, dessen der Statthalter Christi sich zu erfreuen hat, daß nach einigen Jahren des Schwankens inmitten aller Wirrsale das Richtige erkannt und die erforderliche Maßregel angeordnet wurde.

Soviel geht freilich aus der Sache hervor, daß man von seiten der Katholiken Polens die Bedeutung der Union für die Gesamtkirche und für die kirchliche Zukunft nicht nach ihrer ganzen Tragweite zu würdigen wußte und näherliegenden Vorteilen deshalb oft den Vorzug gab. Überhaupt ist kein Zweifel, daß Polen, wie es um das Zustandekommen der Union sich manches Verdienst erworben, so nachher an derselben auch viel gesündigt hat.

Männer wie Possevin, Skarga, Herbest usw. hatten die Bedeutung der Union richtig gewürdigt, aber auch sie würden vielleicht kaum gewagt haben, dem mächtigen Zuge des ruthenischen Adels zum lateinischen Ritus sich zu widersetzen. Mehr noch haben ihre späteren Ordensbrüder gegründeten Titel, Schuld und Verantwortung in dieser Sache von sich abzulehnen.

Wenn wir heute im stande sind, diese Dinge klarer und richtiger zu überschauen als diejenigen, die vor 300 Jahren mitten im unruhigen Gewoge des Kampfes standen, so danken wir dies den fleißigen Erforschern der Vergangenheit, den einsichtsvollen Geschichtschreibern, welche jenen lehrreichen Vorgängen ihre

Studien geweiht haben. Unter diesen um die Sache der Wissenschaft wie um die der Kirche hochverdienten Forschern gebührt dem Verfasser des hier angezeigten Werkes für immer ein Ehrenplatz. O. Pfülf S. J.

Christentum und Kirche im Kampfe mit der Sozialdemokratie. Ein offenes Wort von Dr **Franz Heiner**, Universitätsprofessor. gr. 8° (138) Freiburg 1903, Charitasdruckerei. *M* 1.50

Man hat lange tauben Ohren gepredigt, wenn man die Kulturkämpfer auf die „neue Macht" hinwies, die verderbendrohend heranwachse, während die berufenen Hüter des Vaterlandes nichts Wichtigeres zu tun hätten, als den einzigen widerstandsfähigen Bundesgenossen zu entwaffnen und zu knebeln. Nach den letzten Reichstagswahlen schien an den verantwortlichen Stellen die Geneigtheit, den warnenden Stimmen Gehör zu schenken, im Wachsen begriffen. Wird es auch jetzt wieder bei frommen Wünschen bleiben? Der Verfasser des vorliegenden „offenen Wortes" sucht dieser sehr naheliegenden Gefahr zu begegnen, indem er nicht nur darauf dringt, daß etwas geschehen müsse, sondern fest und klar sagt, was zu tun sei.

Seine Berechtigung, ein solches Wort im gegenwärtigen Augenblick zu sprechen, hat er vollauf nachgewiesen. Schon vor 13 Jahren erschien eine Schrift: „Die soziale Gefahr und die freie Kirche. Ein offenes Wort an das christliche deutsche Volk und seine Vertreter von einem Universitätsprofessor" (Paderborn 1890). Darin wurde das weitere Anwachsen der sozialen Gefahr, wie wir es jetzt als Tatsache vor Augen haben, bestimmt vorausgesagt, wenn nicht eine gründliche Umkehr in der Kirchenpolitik stattfinde. Als Verfasser jener warnenden Stimme bekennt sich jetzt Prälat Professor Heiner, und aus dem Eintreffen seiner Vorhersage von damals, bald werde jede dritte Stimme bei der Reichstagswahl eine sozialdemokratische sein, leitet er die Befugnis ab, seine Warnung und seinen Vorschlag zur Rettung in neuer Form und mit neuen Gründen nochmals zur Erwägung zu stellen.

Daß der jetzige Kurs nicht mehr weit hat bis zum Abgrund, wird kaum noch geleugnet. Daß weltliche Bildung und liberale Wissenschaft, materieller Fortschritt und physische oder politische Machtmittel kein Heil versprechen, ist ebenso einleuchtend. Die Wurzel der Gefahr liegt auf moralischem und religiösem Gebiete. Man sollte darum meinen, es verstehe sich von selbst, daß die Lenker des Reiches und der Staaten den ethischen Kräften des Christentums ohne Rücksicht auf die konfessionellen Unterschiede bereitwilligst Luft und Licht gewähren würden, damit sie ihre Wirksamkeit in der ihrer Natur entsprechenden Weise entfalten können, d. h. frei von polizeilichen Fesseln und kleinlicher Bevormundung durch Organe, die für Wesen und Bedingungen dieser Wirkungsweise großenteils weder Sinn noch Verständnis noch Wohlwollen haben. Leider geschieht teilweise das gerade Gegenteil. Hat auch der offene Kulturkampf abgewirtschaftet, so steht der kaum weniger leidenschaftliche „Kampf gegen Rom" desto üppiger in Blüte. Ein gewisses Christentum würden sich manche Staatsmänner als Schutzmittel gegen den Umsturz gern gefallen lassen, aber es darf um keinen Preis das „ultramontane", d. h. das römisch-katholische sein.

Nach diesem Gedanken wird noch immer in vielen Zweigen der Gesetzgebung und Verwaltung regiert. Dem entsprechen die vielfachen widersinnigen Fesselungen, gegen welche sich der Verfasser mit beredten und beweiskräftigen Worten entrüstet. Er widerlegt die abgedroschenen Einwände und Schlagwörter, als da sind: Priesterherrschaft, Rücksicht auf den konfessionellen Frieden und ähnliche. Dabei geht seine Ansicht nicht dahin, daß Religion und Kirche allein alles leisten und die ganze soziale Gefahr aus alleiniger Kraft beschwören könnten und müßten. Es blieben für den Staat auch dann, wenn er auf das Amt des Sakristans und Kirchenvogts verzichten wollte, noch Aufgaben genug auf seinem eigenen Gebiete zu lösen, um die rechtlichen, sozial-politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse in gesündere Bahnen zu lenken. Suum cuique gilt auch hier, und doppelt gerecht und überzeugend sind darum die Klagen des Verfassers über das trostlose Schauspiel, daß die Regierungen einen Teil ihrer Kraft damit vergeuden, die ordentliche Seelsorge der Katholiken auf Schritt und Tritt zu bevormunden, die außerordentliche durch Missionen, Ordensniederlassungen, religiöse Vereine (Kongregationen) einfach zu verbieten.

Dabei hütet er sich wohl, in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen. Er gönnt den andern Konfessionen alle Freiheit und alle Förderung, auf die er für die katholische Kirche Anspruch erhebt. Er wendet sich (S. 40) besonders an die konservativen Protestanten, um ihnen klar zu machen, daß sie von einer freien katholischen Kirche nichts zu fürchten haben. „Das Band der Liebe Christi muß alle gläubigen Elemente in Deutschland umschlingen. Wir müssen gemeinschaftlich wieder Religion ins Land schaffen und dadurch den Umsturzparteien den Boden entziehen." ... Leider ist infolge der jahrelang fortgesetzten Hetze gegen alles Katholische die Zahl jener Protestanten, die einem solchen Gedanken zugänglich wären, in unaufhaltsamem Schwinden begriffen. Der Evangelische Bund mit seiner Parole, daß die schwarze Gefahr drohender sei als die rote, beherrscht das Feld. Aber auch wenn der augenblickliche Erfolg ausbleiben sollte, hat sich der Verfasser ein großes Verdienst erworben durch seine freimütige Aussprache. Sie liest sich jetzt wie ein Kommentar zu dem entsprechenden Teile der ersten Enzyklika unseres Heiligen Vaters Pius X., worin er mit Bestimmtheit voraussagt, daß ohne jene moralisch-religiöse Umkehr, für welche Professor Dr Heiner im einzelnen den Weg angibt, alle Mühe und Macht der Menschen erfolglos sein wird. Mögen darum wenigstens die verantwortlichen Machthaber, die Gesetzgeber in den Parlamenten und an hohen Stellen, sich die Warnung zu Herzen nehmen!

M. Reichmann S. J.

Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder. Von **Franz Boll.** Mit einem Beitrag von **Karl Dyroff**, sechs Tafeln und neunzehn Textabbildungen. 8° (XII u. 564) Leipzig 1903, Teubner. *M.* 24.—

Den Grundstock dieses gelehrten, von der Verlagshandlung auf das splendideste ausgestatteten Werkes bilden Exzerpte aus einer astrologischen Schrift

des „Agareners Teukros von Babylonien", welcher dem ersten nachchristlichen Jahrhundert anzugehören scheint und von Porphyrius und Psellos als astrologischer Schriftsteller genannt wird. Zur Herstellung eines astrologischen Sammelwerkes hat der in Ägypten lebende Astrolog Rhetorios Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts mit kleinen Kürzungen, aber ohne eigene Zutaten, den Text des Teukros aufgenommen und er bildet für uns, abgesehen von einer kleinen Zusammenfassung aus Teukros in einer Oxforder Handschrift, den einzigen Kanal des in vieler Beziehung merkwürdigen Textes. Aus astrologischen Sammelhandschriften, teils in München und Berlin teils in Paris und dem Vatikan, vorzüglich aber aus der der Laurentiana angehörigen ältesten, noch erhaltenen, astrologischen Handschrift hat der, nebst W. Kroll und F. Cumont, an der Abfassung des Catalogus codicum astrologicorum graecorum beteiligte Verfasser diese Texte glücklich ausgeschieden, trefflich erläutert, ihr gegenseitiges Verhältnis und die Art ihrer Überlieferung näher untersucht. Aber nur um einen bestimmten Teil der Teukrostexte war es ihm für jetzt zu tun, um jenen, in welchem die Sternbilder angegeben werden, die gleichzeitig mit und neben den verschiedenen Zeichen des Tierkreises bzw. ihren Drittelsteilen, den 36 „Dekanen", am Himmel aufgehen, die Paranatellonta. Für Teukros als Astrologen verband sich damit die Feststellung der Bedeutung und Wirkung, welche dies habe für den unter dem betreffenden Zeichen des Tierkreises Geborenen; für den Verfasser aber war schon die Liste der Paranatellonta (der gleichzeitig mit einem Tierkreiszeichen am Himmel aufgehenden Sternbilder) von großer Bedeutung; denn sie enthielt Namen von Sternbildern, die bis jetzt überhaupt unbekannt waren, und warf unverhofftes Licht auf die ganze Geschichte der Sternbilder und damit auf die Entwicklung der Astronomie bei den ältesten Kulturvölkern. Um die Tragweite seiner Texte in dieser Hinsicht darzutun und sie sofort wissenschaftlich auszuwerten, hat der Verfasser neben der gesamten altgriechischen und römischen Literatur auch die babylonische und ägyptische Altertumskunde sorgfältig herangezogen und sogar mehrere bedeutsame Monumente, wie die beiden Darstellungen der astrologischen Sphäre und des Tierkreises im Tempel zu Dendera, das sog. „Planisphär Bianchinis", und eine im letzten Abschluß des 19. Jahrhunderts noch in Ägypten aufgefundene astronomische Platte in sorgfältiger Abbildung beigegeben.

Aus dem reichen, nach vielen Seiten hin anregenden Inhalte der gelehrten Untersuchungen lassen sich die folgenden Hauptpunkte als ziemlich gesichert hervorheben:

1. Die ursprünglichen astronomischen Kenntnisse bei den alten Völkern weisen alle nach Babylon zurück, ebenso die der Inder und Chinesen wie die der Griechen und Ägypter. Aus Babylon stammt die Zwölfteilung der Ekliptik, der eine entsprechende Teilung des Äquators jedenfalls vorausgegangen war. In Babylon war die Einteilung des Tages in zwölf Doppelstunden zu Hause und die Benennung der einzelnen dieser Stunden nach bestimmten Tieren (ursprünglich wohl kleineren oder größeren Sternbildern in der Nähe des Äquators). Der ganze ostasiatische Duodezimalzyklus kam dahin aus Babylon. Ja das beinahe für die ganze alte Kulturwelt bezeugte Vorkommen eines „Zwölfgötterkreises" führt nach Babylon hin, und „das babylonische Pantheon ist, primär oder sekundär, stellarer Natur". Allen bisherigen Anzeichen

nach ist auch der Tierkreis mit seinen Zeichen babylonischen Ursprungs, wenngleich die endgültige Lösung der Frage noch aus den Keilschriften und babylonischen Denkmälern abgewartet werden muß.

2. Die Astrologie in Ägypten wie in Griechenland und selbst auch in China ist verhältnismäßig späten Ursprungs; auch sie stammt ganz und gar aus Babylon, so daß der Name „Chaldäer" die allgemeine Bezeichnung für Astrologen wurde. In Ägypten hält die neue Wissenschaft Ende des 4. und Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. ihren Einzug im Gefolge der Siegeszüge Alexanders d. Gr., bemächtigt sich hier der einflußreichen Priesterschaft, wird von dieser nationalisiert und in ägyptischem Geiste umgestaltet. Auf dem internationalen Boden Alexandriens kreuzte und vermischte sich dann die ägyptische Vorstellungsweise mit der rein griechischen. Auch Griechenland war von direkten babylonischen Einflüssen nicht frei geblieben und hatte dem Anreiz der astrologischen Wissenschaft um nichts stärker widerstanden als das Reich der Ptolemäer. Wie es scheint, hatte namentlich Berossos dort den Vermittler gemacht, und die Griechen hatten es ihrerseits verstanden, die neuen Vorstellungen in einer ihnen kongenialen Weise ihrem gesamten Bildungskreise einzugliedern. Natürlich konnte es so nicht ausbleiben, daß in der Folge einerseits Ägypten von Griechenland her, anderseits aber auch die griechische Gelehrtenwelt von Alexandrien her in Bezug auf astronomische wie astrologische Anschauungen beeinflußt wurde, wodurch wieder mancherlei Neubildungen sich ergaben.

3. In den literarischen Denkmalen des Altertums tritt demzufolge eine deutlich verschiedene Betrachtungsweise des Himmelsgewölbes uns entgegen. Auf der einen Seite steht die rein griechische, wie sie bei Hipparch und Arat zum Ausdruck kommt und in fester Tradition von Eudoxos bis Ptolemaios reicht, mit der Tendenz, die Sternbilder zwar zu vereinfachen, aber festzuhalten. Dies ist die Sphaera graecanica, das Himmelsbild nach der Art und Anschauung der Griechen. Ihr steht eine andere fremdartige gegenüber, die um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts von Ägypten her in Rom Einfluß gewann, welche zwar die gemeingriechische Auffassung und Überlieferung zu Grunde legt, dieselbe aber mit zahlreichen ägyptischen und babylonischen Elementen vermengt. In der ganzen Tendenz der Astrologen lag es ja auch, die Sternbildnamen möglichst zu häufen. Selbst unmittelbar nebeneinander erscheinen für ein und dasselbe Bild zwei Namen, die behandelt werden, als ob sie verschiedene Bilder bezeichneten. Der Grund liegt nahe; denn je mehr Namen, desto mehr Möglichkeiten der Vorherverkündigung. Klar geschieden treten diese beiden Himmelsbilder („Sphären") in den leider nur bruchstückweise erhaltenen Werken des P. Nigidius Figulus uns entgegen, der im letzten vorchristlichen Jahrhundert in Rom geschrieben hat. Mit ihm schwindet aus der astrologischen Literatur das „Himmelsbild nach reingriechischer Art". Schon sein Zeitgenosse, vielleicht sein Bekannter, Asklepiades von Myrleia, ist Verfasser einer Sphaera barbarica. Seinen Spuren folgt, vielleicht unter Zugrundelegung eben dieser seiner Schrift, ein Jahrhundert später Teukros, dessen Werk für die ganze weitere Überlieferung der Sphaera barbarica auf griechischem wie orientalischem Boden „das eigentliche Reservoir abgegeben hat".

4. Erst nach diesen und vielen andern Untersuchungen wird es möglich, für die in der mittelalterlichen Literatur vielgebrauchte Bezeichnung der Sphaera barbarica eine zutreffende Begriffsbestimmung zu geben. Vor allem enthält diese eine Aufzählung der Sternbilder, bei welcher mit den den Griechen vertrauten Gestalten ägyptische und babylonische und, infolge der literarischen Weiterentwicklung

im Mittelalter, später auch persische, indische und arabische Elemente sich vermischen. Diese Sternbilder werden aufgezählt als Paranatellonta, d. h. nach ihrem Verhältnisse zur Ekliptik, sowohl nach dem konstanten Verhältnis, der „Länge" der bedeutenderen Sterne eines Sternbildes, als nach der Zeit ihres Aufganges (mit welchem Grade der Ekliptik das Sternbild heraufkomme). Aber nicht nur der Aufgang eines Sternbildes ist für den Astrologen von Bedeutung; für ihn gibt es vier cardines geniturarum, aus welchen das Schicksal des in einem bestimmten Zeichen Geborenen sich erkennen läßt. Kaum minder wichtig als der Aufgang ist der Untergang, die Kulmination und die Gegenkulmination, also ortus, occasus, medium coelum, imum coelum. Auch diese werden in den „Sphären", und so schon bei Teukros, nicht selten mit angegeben, und ein Grund vieler Mißverständnisse ist es geworden, daß man dies außer acht gelassen hat.

Eine solche Sphaera barbarica liegt uns zuerst in den bislang unbekannten Texten des Teukros vor. Die beiden bedeutendsten astrologischen Schriftsteller des römischen Altertums, der Kompilator Firmicus, und der große Dichter der augusteischen Zeit, Manilius, weisen mit unserem Teukrostexte eine nahe Verwandtschaft auf. Die Würdigung des berühmten astrologischen Epikers, der fast ebenso schwach an astronomischen Kenntnissen wie stark an wahrhaft poetischer Gestaltungskraft war, bildet (S. 379—389) mitten unter den gelehrten Untersuchungen eine anziehende Episode, und erst auf Grund dieser Untersuchungen war die Würdigung des Dichters im vollen Umfange ermöglicht.

Auf dem Teukrostexte ruht aber auch die ganze astrologische Literatur des Mittelalters. Die wenigstens sechs Jahrhunderte hindurch verbreitetste und einflußreichste astrologische Schrift, das Introductorium des Ibn Esra, ist in ihrem wichtigsten Teile, der „persischen Sphäre", nichts anderes als die durch drei Sprachen hindurchgegangene Übersetzung des Teukros. Aus einer etwa um 542 entstandenen persischen Übersetzung hatte, wohl um 848, Abu Ma'sar aus Balch den Text des Tinkelos (Teukros) ins Arabische übertragen; der toletanische Jude Ibn Esra (1093—1167) hatte die arabische Schrift ins Hebräische übersetzt, und mit Zuhilfenahme einer 1272 zu Mecheln gefertigten französischen Verdolmetschung ließ Petrus de Abano dieselbe Schrift in lateinischem Gewande erscheinen; unter dem Titel Astrolabium planum wurde sie 1502 zu Venedig anonym gedruckt. In Bezug auf die Folgezeit schreibt der Verfasser selbst: „Die Astrologie wurde von Humanismus und Reformation keineswegs zurückgedrängt, sondern durch den Buchdruck in der umfassendsten Weise weiterverbreitet und in katholischen wie protestantischen Ländern von Astronomen und Laien gepflegt; sie blieb trotz gelegentlichen Widerspruchs bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts eine der großen Lebensmächte. Es versteht sich also von selbst, daß auch die freilich immer dunkler gewordene Kunde, die das Mittelalter von der Sphaera barbarica besaß, der neuen Zeit überliefert wurde." Wie sehr auch in diesen Worten die entschiedene und konsequente Verurteilung der Astrologie durch die katholische Kirche ignoriert oder unterschätzt sein mag, ist es doch sicher, daß diese Geheimwissenschaft, der selbst ein Johann Kepler seinen Tribut noch darbrachte, auf weitere Jahrhunderte hinaus Leben und Literatur vielfach beeinflußt hat. Daraus erhellt aber auch, wie bedeutungsvoll es ist, für diese ganze weit-

verzweigte labyrinthische Literaturgattung durch die neugewonnenen Teukrostexte den festen Ausgangspunkt gefunden zu haben. Unter der entstellenden Kruste, die durch so mannigfaltige Übersetzungen und Rückübersetzungen, durch Mißverständnisse und Textverderbnisse, Zutaten und Auslassungen im Laufe der Jahrhunderte sich angesetzt hat, läßt überall der ursprüngliche Teukrostext seine Spuren durchschimmern, und der nun wiedergewonnene Teukros hilft überall die Mißverständnisse zu lösen, die Namen herzustellen, die Lücken auszufüllen usw. Es ist der Faden des Labyrinthes, den der glückliche und, man darf hinzusetzen, der fleißige Entdecker uns zuwirft.

Nach all dem Gesagten braucht nicht mehr hervorgehoben zu werden, daß für die Literärgeschichte sowohl des Altertums wie des Mittelalters die vorliegenden Untersuchungen von einzigartiger und nicht zu unterschätzender Bedeutung sind. Manches mag in dem Buche dem Astronomen anziehend, vieles dem Assyriologen und dem Ägyptologen bedeutungsvoll sein, den Hauptgewinn trägt jedenfalls die Literärgeschichte, näherhin die Geschichte des Gelehrtentums oder der Büchergelehrsamkeit davon. Dabei verdient es betont zu werden, daß mehrere der großen Väter und Lehrer der Kirche, ein Hippolyt, Klemens von Alexandrien, Irenäus, Eusebius Pamphili, Epiphanius, dem Verfasser manchen wertvollen Baustein geliefert haben, wie hinwieder die Ausführungen der hll. Hippolyt und Irenäus gegen die Astrologen hier erst die richtige Beleuchtung erhalten. Konnte doch Boll (S. 316) der Irenäusausgabe Harveys auf Grund seiner Untersuchungen nicht nur eine bedeutsame Textkorrektur, sondern auch den Vorwurf eines „schauerlichen Unsinns in Text und Noten" entgegenhalten!

Der Reichtum und die vielfältige Verwertbarkeit dieser gelehrten Untersuchungen ist damit den äußersten Umrissen nach angedeutet worden. Es ist nicht Übertreibung, wenn der Verfasser selbst in der Einleitung vorausschickt: „In der Tat gibt es kaum ein Gebiet der griechischen und römischen astrognostischen Literatur, das nicht durch die neuen Funde einen Zuwachs erhielte. Einzelne Züge der Arat- und Eratosthenesüberlieferung, Eudoxos und Ptolemaios, die alexandrinische Sterndichtung wie die antiken und mittelalterlichen Himmelsbilder trifft neues und oft sehr helles Licht." Aber ebenso wahr hat Boll später hinzugefügt: „In das riesige und unförmliche Gebilde der alten Astrologie sind zahllose Steine eingebaut, denen kostbare Spuren alter Kulturarbeit der Griechen wie der Orientalen aufgedrückt sind. Sie auszulösen, in ihren ursprünglichen Zusammenhang zurückzuversetzen und so der historischen Erkenntnis dienstbar zu machen, ist der Wunsch, der uns zur Beschäftigung mit der alten Astrologie treibt."

Der vollen Anerkennung einer fleißigen und ergebnisreichen Gelehrtenarbeit, wie sie hier vorliegt, geschieht kein Eintrag durch die Bemerkung, daß der fast überreiche Inhalt in übersichtlicherer und einfacherer Weise hätte geboten werden können, und daß dies für die Auswertung des Gewonnenen von Vorteil gewesen wäre. Nicht jeder, der über einen bestimmten Punkt sich orientieren möchte, hat Zeit und Lust, dem Verfasser durch alle Schlangenwindungen und Zickzackbewegungen seiner Untersuchungen zu folgen.

Auch einige prinzipielle Bemerkungen sollen nicht ganz unterdrückt werden. Wiederholt nimmt Boll Veranlassung, mit H. Winckler und namentlich mit dessen Werk „Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker“ (1901) sich auseinanderzusetzen, dem er Mangel an Kritik, Oberflächlichkeit und geradezu „Mißbrauch“ in Benutzung seiner Quellen zum Vorwurf macht. Dafür spricht er aber diesem selben Schriftsteller die Zustimmung aus zu dem auf Grund solcher „Quellenbenutzung“ hergestellten Resultate, und erklärt die von Winckler gegebene Würdigung der Astrologie als die „prinzipiell richtige“. Winckler findet aber, „die Astrologie sei in ihrem Ursprunge in der Tat nicht ein Aberglaube, sondern der Ausdruck oder Niederschlag einer Religion und Weltanschauung von imposanter Einheitlichkeit“. Damit kann doch wohl kaum etwas anderes gemeint sein als der Gegensatz zur Religion der Offenbarung, die Weltanschauung des Pantheismus, wie sie halb unbewußt zum Ausdruck kommt in der vielgestaltigen Naturvergötterung des alten Heidentums. — Ein anderer Einspruch wird veranlaßt durch die geflissentliche und dabei völlig überflüssige Herabwürdigung des 1680 verstorbenen, um die Wissenschaft hochverdienten P. Athanasius Kircher S. J. Dem Verfasser ist er (S. 454) „der übelberufene Gelehrte“, und ist es „aufs höchste zu bedauern, daß ein Denkmal von so hohem Werte (Zeichnung eines ägyptischen Tierkreises, die Kircher in seinem Wissensdrang aus Ägypten sich verschafft hatte) gerade diesem in die Hände fallen mußte“. Boll gefällt sich darin, öffentlich zu „gestehen“, daß er „eine Zeitlang dem Kircher zugetraut habe, das Ganze einfach erfunden zu haben, trotz der genauen Bezeichnung der fernen Mittelspersonen“. Zwar sieht Boll durch die Macht der Tatsachen sich genötigt, Kirchers schlichte Angaben über die von ihm mitgeteilte ägyptische Kopie als „völlig sicher erwiesen“ anzuerkennen; er hält es aber für nötig, „trotz der unerwarteten Beglaubigung, die nunmehr eine ziemliche Anzahl von Kirchers Bildern gefunden hat, vor dem Vertrauen auf alles übrige nach wie vor aufs nachdrücklichste zu warnen“. Da Kircher selbst in der offensten Weise sich darüber ausgesprochen hat, in welchem Sinne er sich Retouchierungen erlaubte und die Zuhilfenahme jeder fremdartigen Vorlage dabei ausschließt, so war für den Benutzer eine weitere Warnung nicht mehr von nöten. Kircher, dessen hervorragende wissenschaftliche Bedeutung allerdings mehr auf dem Gebiete der Physik und der Naturwissenschaften liegt, hat seine ägyptologischen Studien, wie leicht begreiflich, nicht in der Weise der heutigen Philologie betrieben, und manches von dem, was er gefunden zu haben glaubte, mag heute die Probe nicht mehr bestehen. Er teilt dieses Los mit den kühn voranstrebenden Forschern aller Zeiten. Verdienstlich bleiben deshalb seine Bestrebungen wie seine Leistungen doch. Athanasius Kircher war dabei ein Mann von schlichtem, ehrlichem deutschen Sinn, von makelloser Lauterkeit des Lebens, der die Hochschätzung der Besten und Urteilsfähigsten seiner Zeitgenossen besaß. Einen solchen Mann ohne weiteres als jeder Unwahrhaftigkeit fähig, als zu jeder noch so bewußten und qualifizierten Lüge bereit den Lesern hinzustellen, ist ungerecht, und solche Dinge gehören nicht in ein gelehrtes Werk. Es soll dabei durchaus nicht angenommen werden, daß es sich um verblümte Äußerung der Vorurteile und Abneigungen handle gegen die religiöse Körperschaft, welcher P. Kircher angehörte. Der Verdienste der alten Jesuitenmissionäre in China, namentlich des P. Gaubil, geschieht S. 326 Erwähnung; die wissenschaftlichen Leistungen Straßmaier-Eppings und Kuglers werden an vielen Stellen genannt und benutzt, ohne daß irgendwo zu einer weniger sachlichen Bemerkung Veranlassung genommen würde. Es scheint also, wenigstens zum Teil, an mangelnder Kenntnis

der Persönlichkeit zu liegen, wenn ein um die Wissenschaft so wohlverdienter deutscher Gelehrter zur Nebenbelustigung als vogelfrei behandelt worden ist.

Die von Dyroff beigegebene sorgfältige Ausgabe von Abu Ma'šars arabischem Texte nebst Varianten, Erläuterungen und Übersetzung ist bei der Bedeutung dieser Schrift für die Literatur des Mittelalters recht dankenswert und dient den Ausführungen Bolls wie zur Vervollständigung so auch zur Bekräftigung.

Notizia e Saggi di Opere e Documenti inediti riguardanti la Storia di Etiopia durante i secoli XVI., XVII. e XVIII., con otto Facsimili e due carte geografiche. Dal ***Camillo Beccari*** S. J. gr. 8⁰ (X u. 520) Roma 1903, Casa Editrice Italiana.

P. Beccari vertritt als Procurator generalis causarum in den Seligsprechungsprozessen die Gesellschaft Jesu, und vorliegende Arbeit scheint eine Frucht der umfassenden Vorstudien für den 1902 eingeleiteten Prozeß von acht in Äthiopien während des 17. Jahrhunderts als Blutzeugen gestorbenen Jesuiten. Das Werk bietet freilich noch keine Geschichte der alten äthiopischen Mission, wohl aber die aus dem reichen Schatze der Archive und Bibliotheken in Rom, Paris, London und Lissabon hervorgesuchten Bausteine dazu. Es zerfällt in drei Teile.

Der erste (S. 1—74) gibt ein genaues Verzeichnis sämtlicher einschlägiger Urkunden und Quellen. Es sind 1. handschriftliche, noch unedierte Geschichten und Abhandlungen über Äthiopien; 2. 270 unedierte Briefe von Patres der Gesellschaft Jesu von 1550 bis 1702; 3. 541 Äthiopien betreffende, von verschiedenen Personen stammende und unedierte Briefe, Berichte, Erlasse, Urkunden, die zwischen 1556 und 1832 fallen; 4. 23 ähnliche Dokumente, die zwar bereits veröffentlicht sind, aber nur in ungenauen oder verkürzten Übersetzungen.

Bei jedem Dokument ist Inhalt, Fundort, Sprache usw. genau vermerkt. Ein Appendix fügt die während des Druckes aufgefundenen Ergänzungen bei.

Der zweite Teil (S. 75—224) bringt eine ziemlich eingehende Analyse der wichtigsten handschriftlichen Quellen, die in Verbindung mit dem beigegebenen kritischen Apparat bereits dankenswerte Aufschlüsse gibt und die Reichhaltigkeit und den Wert dieser Quellen nicht bloß für die Missions- und Religionsgeschichte, sondern auch für Geographie und Völkerkunde dartut.

Der dritte Teil (S. 225—499) endlich schenkt uns eine Auswahl wertvoller Urkunden im Originaltext, darunter die Briefe des Kaisers Seltan Sagad (Susenyos) an Papst Paul V., den Ordensgeneral P. Claudius Aquaviva, König Philipp III. von Spanien und den Großherzog Cosimo II. von Toskana im äthiopischen Urtext und in italienischer Übersetzung. Hervorgehoben seien außerdem der für Geographen bedeutsame Bericht des P. Paez über die erste Erforschung der Nilquellen und seine Abhandlungen über die Provinz Tigre und das alte Massaua, die Karte Äthiopiens (64 × 45) des P. Em. d'Almeida, die Untersuchungen des P. Alfonso Mendez über den Dancali-Stamm usw. Ein

besonderes Interesse für uns Deutsche bietet der Brief (S. 404 ff) des deutschen Jesuiten P. Franz Storer (geb. 1617 zu Konstanz), der um 1656 in das von Missionären völlig entblößte Land unter der Maske und dem Namen eines armenischen Arztes sich einschlich und bis zum Hofe des Negus vordrang. Sein Bericht aus Gondar vom 2. November 1657 gibt ein ergreifendes Bild der damaligen religiösen Zustände unter dem Drucke einer blutigen Verfolgung.

Schon in dieser Form bildet das Werk einen überaus wertvollen Beitrag zu einer wichtigen Periode der katholischen Missionsgeschichte. Da P. Beccari den ganzen ungeheuern Schatz von Urkunden aus den genannten Archiven teils in photographischen Abzügen teils in genauen Abschriften in Händen hat, so wird wohl eine vollständige Geschichte der Mission im Reiche des „Priesters Johannes“ nur eine Frage der Zeit sein.

Die musterhafte Quellenbehandlung und kritische Genauigkeit, die sich in vorliegender Arbeit kundgibt, würde uns etwas Vorzügliches erwarten lassen. Eine kostbare Beigabe sind die acht Faksimiles und die zwei alten Kartenproben. Die Buchausstattung ist vornehm, und das umfangreiche Register (S. 501—519) läßt nichts zu wünschen übrig.

A. Huonder S. J.

Einsamkeiten. Gedichte von **M. Herbert.** 8⁰ (148) Köln (ohne Jahr), Bachem. Geb. *M* 3.—

H. Dransfeld, deren Gedichte wir neulich (S. 119) lobten, und M. Herbert ringen unter all den vielen Poesien, die das letzte Jahr brachte, um den Lorbeerkranz des Parnasses, und man wird ihn wohl M. Herbert zusprechen müssen. Ihre Lieder sind vielleicht nicht so farbenreich, aber reifer; jene gleichen mehr duftigen Blumen, diese köstlicher Frucht. In der weltlichen Lyrik gebührt Herbert entschieden der erste Preis. Man wird selten ein so tiefes Empfinden so unmittelbar und unverschleiert ausgesprochen finden; manchmal scheint es sogar zu subjektiv, zu individuell, und es will einen fast befremdlich anmuten, das bittere Witwenleid, die heiße Sehnsucht nach Liebe und irdischem Glück so offen und mit solcher Glut ausgesprochen zu hören. Es ist das uralte Augustinische: „Unruhig ist mein Herz, bis es ruht in dir“, welches das Thema fast aller dieser Lieder bildet; nur bleibt die Dichterin in den meisten derselben bei der Unruhe der Leidenschaft stehen — nach dem gegenwärtigen Geschmacke, der nun einmal weltschmerzliche Stimmungen liebt —, aber sie findet schließlich doch ihre Ruhe in Gott. Sprache und dichterische Form versteht M. Herbert meisterhaft zu handhaben. Man sehe z. B., wie sie in dem Zeilenspiel des leichten Madrigals den tiefernsten Gedanken, daß Menschenherzen keine Stätte für wahre Ruhe bieten, zum Ausdruck bringt:

„So ruhig sind der Menschen Herzen nicht,
Daß sie uns eine Stätte bieten könnten
Und eine Heimat voll von Friedenslicht. —
So ruhig sind der Menschen Herzen nicht,
Daß wir dort rasten könnten vor Gefahren
Und Wunschesqual in seligem Verzicht!

Wir lernen's schwer! — In allen unsern Jahren
Folgt uns die Sehnsucht, die vom Eiland spricht,
Von jener Seele, die mit uns bewahren
Den Frieden könnt in trautem Himmelslicht. —
So ruhig sind der Menschen Herzen nicht!"

Vorzüglich gelingen ihr die eigentlichen „Stimmungsbilder". „Sommernachmittag" mit seinen drei kurzen Strophen, „Ungewißheit", „Todesahnung", „Kinderlied", „Stumpfe Tage" und so viele andere klingen dem Leser im Herzen nach. Geben wir eine Probe:

„Ein Meer von Nebel flutet durch das Tal,
Ein Meer von Schweigen. Grau und müd und fahl
Dehnt sich der Himmel. Eines Vogels Schrei
Tönt bang von fern, und die Novemberfei
Spinnt an der armen Seelen Totenhemd.
Von weißen Fäden ihr Gespinst so fremd
Weht am Gezweig. — Das Leben ging zur Ruh. —
Ich bin allein! O Gott — und wo bist du?
Ich suche dich in heißer Sehnsuchtsqual. —
Ein Meer von Nebel flutet durch das Tal."

„Der rote Mohn" ist ein treffendes Bild des rasch verwelkten Lebensglücks; ebenso „Die weißen Rosen", „Die welke Rose". Aber am ergreifendsten wirken die tiefempfundenen Lieder, welche der treuen Liebe des verstorbenen Gatten, der Sehnsucht nach ihm erklingen. „Die kleine Uhr", „Lang ist's her", „Bekenntnis", „Doch kamst du nicht", „O kämst du heim!", „An deinem Grab", „Gedächtnis", „Da warst du mein" gehören zu den schönsten Witwenklagen unserer Literatur. Ganz eigenartig ist das kleine Gedicht „Ich fror".

„Da ich dich verlor, war ich allein,
Und mir graute, so für mich zu sein.
Ach ich fror im Herzen zum Erbarmen
Und ich wollte wiederum erwarmen.

Ging im Trotz vorbei an meinem Schmerz,
Sprach zu mir: Ich will aufs neu ein Herz,
Will ein Herz, das sich dem meinen neiget
Wie das andre, das auf ewig schweiget.

Und mich trieb's hinfort von Haus zu Haus,
Auf die Straßen zog ich weit hinaus.
Tastend sucht ich in der bunten Menge
Stets nur dich im dichtesten Gedränge.

Setzte weit hinaus den Wanderstab,
Bis ich wieder heimgefunden hab,
An den Ort, wo still in Gottes Garten
Deine süßen Augen auf mich warten."

Verhältnismäßig kurz wird in den Liedern der Mutterliebe gedacht; doch sind die vier Nummern „Dem Kinde" sehr schön.

Tiefempfunden sind in der zweiten Abteilung die 15 Gebete, die in die Verse ausklingen:

„Ich will auf deinen Höhen stehn,
Wohin kein Pfeil der Sünde schwirrt.
Ich will auf deinen Wegen gehn,
Wo eitler Wunsch zum Schemen wird.
Ich will in deinen Mauern sein,
Die mächtig türmte dein Gebot —
Dir angehören ganz allein,
Mein letzter Hort, mein Herr und Gott!"

Nicht ganz so gelungen, stellenweise fast etwas trocken, kommt uns der Ordo Missae vor. Manche Nummern, z. B. Munda cor meum, Credo, sind doch nur Paraphrasen des lateinischen Textes, wenn auch sprachgewandte. Aber recht schön ist das Gebet bei der Wandlung:

„Nun steigst du nieder auf der Engel Schwingen,
O süßer Herr, an den ich zitternd glaube,
Und deine Gegenwart umgibt die Seele
Wie eine wunderbare Friedenslaube.

Nun bist du nah, auf den ich betend hoffe,
Dem ich will dienen, ewig angehören,
Daß du mir Helfer seist in allen Nöten —
Aus aller Schuld, laß knieend dich beschwören!

Nun fühl ich dich, den ich von Herzen liebe,
Den meine Seele will in Glut umfassen!
O wolle nimmer mich aus deiner Nähe,
Aus deiner Auserwählten Kreis entlassen."

Die letzte Abteilung bringt uns ein paar formvollendeter Balladen. „Sankt Andreas", „Die Rosen der hl. Dorothea", „Die arme Magd" sind vorzüglich gelungen und zeigen, daß M. Herbert auch auf diesem Gebiete wirklich Schönes schaffen kann.

Jos. Spillmann S. J.

Empfehlenswerte Schriften.

Das Institut der Chorbischöfe im Orient. Historisch-kanonistische Studie von Dr theol. Franz Gillmann. [Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München. II, 1.] kl. 8° (136) München 1903, Lentner. *M* 2.50

In dieser sorgfältigen Arbeit wird nicht bloß die einschlägige Literatur trefflich zusammengestellt und ausgenützt, sondern es wird auch die schwierige Frage tatsächlich gefördert. Das Hauptergebnis lautet dahin, daß die orientalischen Landbischöfe in der Blütezeit der Institution die bischöfliche Weihe hatten; erst später waren sie einfache Presbyter; diese Ansicht stützt sich auf ausgezeichnete Gründe. Mögen auch einige Bedenken zurückbleiben, ein unbestreitbares Resultat ergibt sich aus der Untersuchung: keiner der Gründe, welche man gegen die bischöfliche Würde der alten Chorepiskopen ins Feld führte, ist unwiderleglich. Das erste Kapitel über die äußere Geschichte des Chorepiskopats und das dritte über seine jurisdiktionelle Stellung hängen aufs innigste mit der Ansicht des Verfassers über den Weihegrad der Chorbischöfe zusammen. Hoffentlich erscheint bald die versprochene Ergänzungsstudie über die Chorbischöfe im Abendland.

Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten. Ein Beitrag zum Verständnis der quasi-levitischen Satzungen in älteren kirchlichen Rechtsquellen von Dr Karl Böckenhoff, Privatdozent an der Universität Münster. 8° (VIII u. 142) Paderborn 1903, Schöningh. *M* 4.—

Die Schrift beschäftigt sich mit dem Dekret des Apostelkonzils, welches den Genuß namentlich des Blutes untersagte, und mit den verschiedenen Fragen, welche sich an dies Gesetz knüpfen. Es wird gezeigt, daß dieses Speiseverbot nach der Absicht der Apostel nur zeitweilige und örtlich beschränkte Geltung haben sollte, demgemäß nach der Zerstörung Jerusalems auch wirklich außer Übung kam und erst später wieder allgemein in der Kirche beobachtet wurde. Doch kann diese Beobachtung nicht als ein Rückfall in den Judaismus betrachtet werden, da über die Aufhebung des mosaischen Zeremonialgesetzes ein Zweifel nicht bestand. Was im Anschluß an Harnack über eine doppelte Form des Aposteldekretes, eine östliche und westliche, gesagt wird, hat uns nicht überzeugt, ebensowenig auch die andere Aufstellung, daß man im Abendland noch an das Blutverbot für Noe sich gehalten habe. Im übrigen ist die Schrift ein Beweis von tüchtigen Kenntnissen des Verfassers auf dem Boden der Geschichte wie der Moralwissenschaft.

Die ursprüngliche Templerregel. Kritisch untersucht und herausgegeben von Dr Gustav Schnürer, Professor an der Universität zu Freiburg in der Schweiz. [Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte. III, 1 u. 2.] gr. 8° (VIII u. 158) Freiburg 1903, Herder. *M* 2.80

Der Templerorden erhielt bereits 1128, noch vor den Johannitern, eine Regel, deren Wortlaut indes für uns unter späteren Zusätzen begraben liegt; außerdem ist es ungewiß, ob die lateinische oder die französische Form der Regel als die ältere

zu gelten hat. Für den Geschichtsforscher ist diese Sachlage um so mehr zu bedauern, als die Templerregel den ältesten Versuch darstellt, einen Ritterverband als religiösen Orden fest zu gestalten, und das Gelingen dieses Versuches von Bedeutung für die weitere Entwicklung war. Der gelehrte Verfasser sucht daher in sorgfältiger Untersuchung dieser Ungewißheit ein Ende zu machen. Ein Vergleich der lateinischen und französischen Regel läßt ihm erstere als die ältere Form erscheinen. In der überlieferten lateinischen Form versucht er durch Erwägung und Wertung der einzelnen Vorschriften festzustellen, was zum ursprünglichen, vom Konzil von Troyes und dem hl. Bernhard herrührenden Wortlaut gehört und was Zusatz des Patriarchen Stephan von Jerusalem ist. Ein Abdruck der Regel, in welchem durch den Druck die beiden Redaktionen und die Entlehnungen aus der Benediktinerregel kenntlich gemacht sind, ist beigefügt. — Daß bereits 1130 das Konzil von Troyes als sancti Patres sei bezeichnet worden (S. 54), leuchtet uns nicht ein; Verordnung „der heiligen Väter" heißt im Mittelalter jede Bestimmung des Kirchenrechtes. S. 127 meint der Verfasser, vom Standpunkt des Christentums aus sei die Idee der Ritterorden nicht einwandfrei. Aber warum denn?

Répertoire Alphabétique des Thèses de Doctorat ès lettres des Universités françaises 1810—1900. Avec table chronologique par Universités et table détaillée des matières. Par M. Albert Maire, Bibliothécaire à la bibliothèque de l'Université de Paris. 8° (VI u. 228) Paris 1903, Picard. *Fr.* 6.—

Die lateinischen und französischen Thèses, welche zum doctorat ès lettres an den französischen Universitäten verlangt wurden, sind durchschnittlich von größerer Bedeutung als unsere deutschen Doktor-Dissertationen; oft sind es umfangreiche Bände, die bereits die volle wissenschaftliche Reife des Gelehrten bekunden. Um so mehr angebracht war ein Repertorium wie das vorliegende, welches alle derartigen Arbeiten verzeichnet, die während des 19. Jahrhunderts in Frankreich zu Tag getreten sind, selbst solche, welche die Gutheißung ihrer betreffenden Universitäten nicht erlangt haben. Das Verdienst der Vollständigkeit wird erhöht durch das der geschickten Anordnung. Die Aufzählung folgt der alphabetischen Reihe der Autorennamen, wird aber ergänzt durch eine nach den einzelnen Universitäten verteilte chronologische Übersichtstabelle und ein ausgezeichnetes Sachregister, welches die Anordnung nach Wissenschaften oder Materien mehr als ersetzt. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß die Zusammenstellung nicht nur praktisch bequem und brauchbar ist, sondern vom ganzen wissenschaftlichen Leben Frankreichs ein lehrreiches Bild darbietet. Nicht wenige dieser Doktor-Arbeiten haben auch ihre sonstige Merkwürdigkeit, wie die von Ernst Renan oder von Emil Combes usw.

Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbistums München und Freising. Von Dr Martin von Deutinger. Fortgesetzt von Dr Franz Anton Specht, Domkapitular. Achter Band. (Neue Folge. Zweiter Band.) 8° (446) München 1903, Lindauer (Schöpping). *M* 4.—

Es ist erfreulich, daß die von v. Deutinger im Jahre 1850 begonnene wertvolle Bistumsbeschreibung in Dr Specht einen Fortsetzer gefunden hat. Den größten Teil des achten Bandes nimmt der Schluß einer Geschichte des Klosters Tegernsee ein. Die übrigen Aufsätze sind meist der Kunstgeschichte, Archäologie,

Wirtschaftsgeschichte gewidmet. Ein rührendes Zeugnis für den vaterländischen Sinn des altbayrischen Volkes liefert ein Beitrag von Dr M. Stigloher: Zur Geschichte der Sendlinger Bauernschlacht. Zeitgeschichtlich bemerkenswert ist das Tagebuch über eine Reise des letzten Freisinger Fürstbischofs im Jahre 1791. — Daß Matthäus Varsaviensis bei Sommervogel sich nicht finde (S. 342), ist irrig; vgl. VIII 994.

Anastasius Hartmann von Hitzkirch, Kt. Luzern, Mitglied der schweizerischen Kapuzinerprovinz, Bischof von Derbe, Apostol. Vikar von Patna und Bombay. Ein Lebens- und Zeitbild aus dem 19. Jahrhundert. Nach Quellen bearbeitet von den PP. Adrian Imhof und Adelhelm Jann O. M. Cap. gr. 8° (VIII u. 554) Luzern 1903, Räber. *M* 7.—

Mit aufrichtiger Freude begrüßen wir dieses schöne literarische Denkmal, das begeisterte Verehrung einem der bedeutendsten katholischen Missionsbischöfe der Neuzeit und „dem ersten Schweizerkapuziner, der als Missionär unter die Heiden geschickt wurde", errichtet hat. Es ist eine herrliche Erscheinung, die hier vor uns hintritt: ein wahrer Apostel in Gottes Gnaden, ein mächtiger Streiter und Märtyrer für die Rechte der Kirche, ein echter Sohn des hl. Franz, in dem sich die schlichte Einfachheit des Kapuziners mit dem weiten Blicke eines hochbegabten Kirchenfürsten und Organisators harmonisch verbindet, und vor allem ein heiligmäßiger Gottesmann, dem vielleicht noch eines Tages die Ehre der Altäre zu teil wird. Mit wahrem Bienenfleiße haben die beiden Ordensgenossen, die sich in die Arbeit geteilt, eine reiche Fülle Urkundenmaterials aufgebracht und verständnisvoll verwertet, so daß die Biographie gleichzeitig zu einem interessanten Zeitbilde des 19. Jahrhunderts und vorab zu einem sehr wertvollen Beitrag der katholischen Missionsgeschichte sich auswächst. Der Kampf gegen das goanesische Schisma und die allmähliche Neugestaltung des Missionswesens in Vorderindien, bei welcher Bischof Hartmann als führende Persönlichkeit hervorragt, ist hier in nahezu abschließender Vollständigkeit geschildert. Leider waren dabei auch manche peinliche Streitigkeiten und Mißverständnisse unter den kirchlichen Orden zu berühren, und die Unparteilichkeit und Maßhaltung, welche die Verfasser dabei durchweg an den Tag legen, verdient alle Anerkennung. Gerade hier tritt die edle Uneigennützigkeit des Bischofs, dessen Grundsatz lautete: Principium stat, ut quae pro religione magis expediunt, decernantur, et difficultates quantum licet cauta provisione amoveantur, glänzend hervor. Künstlerisch hätte die Biographie durch größere Beschränkung und ein strafferes Zusammenziehen des überreichlich zuströmenden Materials jedenfalls gewonnen. Die Ausstattung des schön illustrierten Buches ist vortrefflich. Bedauert haben wir nur, daß kein Sach- und Personenregister den reichen Schatz des missionsgeschichtlichen und biographischen Stoffes erschließt.

1. **Dr Heinrich Brück, Bischof von Mainz** (1831—1903). Eine Gedenkschrift. 8° (42) Mainz 1903, Kirchheim. 20 *Pf.*

2. **Dr Heinrich Brück, Bischof von Mainz.** Eine Skizze seines Lebens und literarischen Schaffens. Von Dr Jakob Schäfer, Professor am Bischöfl. Priesterseminar zu Mainz. 8° (24) Mainz 1904, Kirchheim.

1. In fabelhaft kurzer Frist, drei Tage nur nach dem Tode des Bischofs, erschien die kleine Gedenkschrift, welche die bei Gelegenheit seiner Weihe kaum vier

Jahre zuvor veröffentlichte Lebensbeschreibung mit hübschen Abbildungen, etwas ergänzt, neu zum Abdruck brachte.

2. Mehr eine kurze Würdigung des Verstorbenen als eine Lebensgeschichte, gibt die Skizze Einblick in die verdienstreiche Lehrtätigkeit und die bedeutenden literarischen Leistungen Dr Brücks, zugleich aber auch erhebendes Zeugnis für dessen tiefe Frömmigkeit, seinen gediegenen kirchlichen Sinn, sein rastloses wissenschaftliches Streben und seine rührende Pietät. Die warmempfundene Darstellung, die ihrem Verfasser zur Ehre gereicht, wird man nicht lesen, ohne mit Verehrung für den hohen Verblichenen erfüllt und an die hervorragenden Verdienste der mit ihm nun ausgestorbenen alten Mainzer Schule neu erinnert zu werden.

Die Aufhebung des Klosters der Großen Karthause im Jahre 1903. Nach dem Tagebuche eines der vertriebenen Patres. Aus dem Französischen übersetzt von P. Antonius Huperz, Priester der Karthause Hain. 12° (XII u. 184) Unterrath bei Düsseldorf 1904, Selbstverlag der Karthause Hain. Brosch. *M* 1.—; geb. *M* 1.20

Die gewaltsame Vertreibung der Mönche aus der „Großen Kartause“ und der rege Anteil, welchen die Bevölkerung dabei bekundete, ist noch in frischer Erinnerung. Es war jedoch gut, den Hergang authentisch festzulegen in der schmucklosen Aufrichtigkeit, mit der es hier geschieht. Die Aufzeichnungen sind ein beredtes Zeugnis von dem trefflichen Einvernehmen, welches die Mönche mit Klerus und Volk zu erhalten wußten, und von der allgemeinen Verehrung, die sie genossen. Anderseits spielt sich hier einer der wenigen ruhmvollen und wohltuenden Augenblicke ab in dem ganzen häßlichen Kirchensturme, der heute über Frankreich hingeht. Hier ist einmal ein Stück französisches Volksleben nach der vorteilhaften Seite hin. Eine Reihe recht artiger Abbildungen ziert die hübsche kleine Schrift.

Die katholische Predigt während der Jahre 1450 bis 1650 über Ehe und Familie, Erziehung, Unterricht und Berufswahl. Nach handschriftlichen und gedruckten Quellen von Dr Karl Braun, Dompfarrer in Würzburg. 8° (IV u. 110) Würzburg 1904, Göbel u. Scherer. *M* 1.80

Es lag nicht im Plan, einen Beitrag zur Geschichte der deutschen Predigt zu liefern oder die kirchlichen Anschauungen über Familie und Lebensstände aus der unmittelbar vorreformatorischen Zeit zu beleuchten, wie ähnliches etwa bei F. Landmann (Das Predigtwesen in Westfalen, Münster 1900) geschehen ist. Aus dem nächsten Jahrhundert vor und nach Luthers Umwälzung, aus katholischen Predigten und Lehrbüchern der verschiedensten Nationen und Denkrichtungen werden über das, was auf Familie, Schule, Lebensstand und Lebensarbeit Bezug hat, die Kerngedanken zusammengestellt, als der ungefähre Inhalt des dermaligen katholischen Standesunterrichts. Es soll Gelegenheit geboten werden, „an dem reichen Erbe christlicher Lebensweisheit aus früheren Zeiten sich zu erquicken“. Letztere Absicht ist gewiß erreicht worden, und dazu noch manch praktischer Nutzen für den verständigen Leser. Neben vorzüglichen Winken über das wechselseitige Verhältnis der Gatten und die Pflichten der Erziehung findet sich manches zur Geschichte des Schulunterrichtes, auch treffliche Winke über Berufswahl und Bürgersinn. Das beigegebene Verzeichnis der benutzten Predigtwerke (zum Teil handschriftlich) ist ungemein reichhaltig und schon an sich genommen vielbedeutsam.

Bilder aus der Heiligen- und Kirchengeschichte mit besonderer Berücksichtigung der Elsässischen Religionsgeschichte. Zum Gebrauche für Schule und Haus. Von A. Lang, Mittelschullehrer. 8° (VI u. 382) Straßburg 1903, Le Roux. *M* 2.—; geb. *M* 2.80

Mit kurzen Einzeldarstellungen schließt sich der erste Teil an die Daten des Kirchenkalenders, der zweite an die Perioden der Kirchengeschichte an. Der Ton ist fromm und schlicht. Zwischen Legende, Sage und geschichtlich beglaubigter Wahrheit wird weniger ängstlich geschieden, als nach dem Titel zu erwarten wäre. Durch das nähere Eingehen auf die Heiligen des Elsaß wie auf die dortigen Klöster, Kirchen und Wallfahrtsorte, Überlieferungen und geschichtlichen Erinnerungen kann die Schrift für Jugend und Volk daselbst nützlich werden. Sie schöpft nur aus bekannten größeren Werken. Eine Anzahl frommer Bilder und zwei Register sind beigegeben.

Vita S. Cleridonae virginis, B. Laurentii anachoretae nec non et servi Dei Hippoliti Pugnetti monachi. Auctore D. Willibaldo Quandt O. S. B. 8° (XXIV u. 220) Innsbruck 1902, Wagner. *M* 2.—

Als Vorarbeit zu einer würdigen Geschichte der Abtei S. Scholastika wird auf Grund ursprünglicher Quellen das Leben dreier durch Heiligkeit ausgezeichneter Personen dargestellt bzw. das Material dazu beigebracht, welche zur Abtei, sei es durch ihr Leben oder durch ihre Reliquien, in besonderer Beziehung standen, die Geschichte ihrer Wunder, die feierliche Translation und die Untersuchung zur Vorbereitung ihrer Kanonisation. Cleridona wird besonders merkwürdig durch den genauen Bericht über ihre Translation, der sel. Laurentius durch seine Begegnung mit Gregor IX. und die ganze Zeit, in welcher er lebt, Hippolyt Pugnetti aber, der schon der neueren Zeit angehört (1668—1744), durch die Verbindung wissenschaftlichen Strebens und literarischer Fruchtbarkeit mit allen Höhen und Tiefen christlicher Mystik. Er ist eine sehr anziehende und bedeutende Erscheinung. Nebenbei wird in der Schrift noch manche andere Notiz erbracht, wie z. B. über die regen Beziehungen der Abtei zu Deutschland und ihre Bevölkerung mit deutschen und andern außeritalienischen Mönchen.

Les Nations Apôtres. Vieille France, Jeune Allemagne. (La France dans le Levant — La France à Rome — L'Allemagne dans le Levant — l'Allemagne en Autriche.) Par Georges Goyau. 12° (VIII u. 324) Paris 1903, Perrin. *Fr.* 3.50

Acht Aufsätze, anscheinend ganz verschiedenen Inhaltes, in welch allen aber das politische Interesse mit dem religiösen sich berührt, sind unter dem leitenden Gedanken vereinigt, daß der Berührungspunkt beider, wie er in Frankreich jahrhundertelang richtig erkannt wurde, so auch von dem mächtig gewordenen Reiche der Hohenzollern wohl verstanden werde. Die Spitze wendet sich gegen das verblendete radikale Regiment, das gegenwärtig mit aller Kraft an Frankreichs Ruin arbeitet. Wenn dabei die Beurteilung der Dinge nicht unbeeinflußt bleibt durch teuere Sympathien, so darf man dies dem Patrioten nicht verargen, sondern wird es an dem Franzosen achten. Zuweilen mag auch an politischer Kombination mehr, als vielleicht den Tatsachen entspricht, vorausgesetzt werden, und mag andern

Momenten zu wenig Beachtung geschenkt worden sein. Sicherlich ist die Darstellung immer fein; nicht nur Geist und Scharfsinn verleihen ihr Wert, sondern ein durch außerordentliche Orientierungsgabe unterstütztes gründliches Studium. Auch spezifisch deutsche Verhältnisse erfahren manche überraschende Beleuchtung; insbesondere werden die Aufsätze V und VI von jedem Deutschen mit höchstem Interesse gelesen werden (z. B. die Lage in München, S. 126 f.). Der mit bewunderungswürdigem Fleiße gearbeitete letzte Aufsatz ist wohl die vortrefflichste und zugleich ansprechendste Zusammenstellung über die Los von Rom-Bewegung. Es ist wirklich zu bedauern, daß sie nicht sofort als eigene Broschüre erschien.

Vierter Tag der Denkmalspflege. Erfurt 25. u. 26. September. Stenographischer Bericht. Mit Unterstützung der königl. Preußischen Regierung. gr. 8° (178) Berlin 1903. Zu beziehen durch den Verlag der Zeitschrift „Die Denkmalspflege", Wilhelm Ernst u. Sohn.

Der Bericht enthält eine Reihe von Vorträgen, welche die berufensten Kenner über brennende Fragen der Behandlung alter Denkmäler zu Erfurt gehalten haben. Er erhält doppeltes Gewicht, weil jene inhaltsreichen und leicht verständlichen Vorträge sich an Fachleute richteten und in sehr eingehenden, sogar erregten Besprechungen beraten und vertieft wurden. Die wichtigsten der behandelten Gegenstände betrafen das Verhältnis der Altertumsmuseen, besonders der kleineren zur Denkmalspflege die Art der Bloßlegung, Erhaltung und Wiederherstellung alter Wandmalereien, die Herausgabe eines Handbuches der deutschen Denkmäler, die vielumstrittene Wiederherstellung des Domes zu Meißen, die Mittel, gefundene alte Sachen zu erhalten, das Anbringen von Zeichen, wodurch restaurierte Teile eines Kunstdenkmals kenntlich gemacht werden, die Ausführung des hessischen Gesetzes von 1902 über Denkmalsschutz, die Vorbildung der Konservatoren der Denkmäler, die Einrichtung des Denkmälerarchivs zu Hamburg und die Feststellung der Fluchtlinie für Straßen, in denen alte Bauten zu erhalten sind. Nicht nur der Verlauf der Verhandlungen, sondern auch der Bericht ist dank der opferwilligen Tätigkeit des erfahrenen und umsichtigen Vorsitzenden, Geheimrat Professor Loersch, so lehrreich und anregend, daß er von keinem, der sich mit Erhaltung und Erneuerung alter Denkmäler zu befassen hat, übersehen werden darf.

Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst. Jahresmappe 1903. Mit 11 Foliotafeln in Kupferdruck, Phototypie und Zinkographie nebst 27 Abbildungen im Texte. Nebst erläuterndem Text (30 S.) von Dr Jos. Popp. München 1903, Gesellschaft für christliche Kunst. *M* 15.—

Der Text dieser Mappe enthält neben manchen beachtenswerten und richtigen Ausführungen Forderungen, die weit über das Ziel hinausschießen, weil ihr guter Kern nicht genugsam herausgearbeitet wurde. Sie sind in dieser Zeitschrift an anderer Stelle beleuchtet worden. Die schön ausgeführten Tafeln und Abbildungen erfreuen wiederum durch treffliche Meisterwerke. Die Juroren, durch welche sie ausgewählt sind, verdienen besondern Dank wegen der Darbietung guter, für ländliche Verhältnisse geschaffener Leistungen: die Erweiterung einer Dorfkirche zu Ranfels durch Michael Kurz, die in leicht bemaltem Ton gebrannten vortrefflichen Reliefplatten von A. Pruska mit den Brustbildern der hll. Wendelin und Leonhard für ein Ökonomiegebäude des Schlosses Klingenburg und das von Mayer-Franken an der Außenwand einer Leonhardskapelle zu Fremdingen gemalte, zwischen Tieren

stehende Bild dieses heiligen Abtes und einfache, aber wirkungsvolle, in vergoldetem Kupfer galvanisch hergestellte Stationsbilder für die Lehrschwestern zu Menzingen in der Schweiz. Großartigere Werke sind die von Iven geschaffenen Steinfiguren im Tympanon und im Chore der Mariä-Empfängnis-Kirche zu Düsseldorf. Auch die Madonna von Anton Rüller, die edeln Figuren der hll. Barbara und Katharina von G. Schreiner, sowie zwei Standbilder des hl. Patrick und eines Engels von Joseph Sibbel beweisen, daß die religiöse Plastik unter Benutzung älterer Stilformen immer mehr den modernen Anforderungen gerecht wird. Ob die so begeistert gepriesenen, von Joseph Huber für den Dom zu Bremen entworfenen Glasgemälde, die ja zweifelsohne Beachtung verdienen, auch in eine katholische Kirche passen würden? Genialität und Kunstfertigkeit genügen nicht, um Werke zu schaffen, die ein Gotteshaus zieren und die Heiligen ehren sollen.

Frau Barbara Schultheß zum Schönenhof, die Freundin Lavaters und Goethes. Von G. von Schultheß-Rechberg. [LXIV. Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses in Zürich für 1903.] 4° (76) Zürich 1903, Kommissionsverlag Fäsi & Beer. *M* 2.50

Ein Bild aus der Gesellschaft des alten Zürich, eine Patrizierin vom alten Schlag, schlicht und fromm, voll Empfänglichkeit für alles Schöne, was Religion oder Leben bieten mag, als Mittelpunkt eines erwählten Kreises von Freunden und eines Kranzes blühender Töchter: das spricht an wie ein Idyll. Mit Goethe hat die Korrespondenz viele Jahre lang gewährt; ein persönliches Zusammentreffen fand dreimal statt, aber nur kurz; Lavater hingegen war dauernd Hausfreund. Über beide fügt die Schrift manches zu dem hinzu, was bereits bekannt und was der Goethekultus im „Goethe-Jahrbuch" über die Züricher Freundin zusammengetragen hat. Goethe gewinnt nicht dabei. Kennen wir Katholiken auch Höheres, als was das Charakterbild der edeln Züricherin uns bietet: in ihrer festen, milden hoheitsvollen Art und ihrer Lebensphilosophie von der dankbaren, gottvertrauenden Fröhlichkeit mahnt Barbara Schultheß doch an jene lichte Idee von „den deutschen Frauen", wie nicht nur die Poesie, sondern glücklicherweise auch die wohltuende Lebenserinnerung vieler sie noch immer festhält. In ihrer gediegenen Häuslichkeit und opferfreudigen Herzlichkeit für ihre Freunde hält die begabte und empfängliche Frau ihren modernen Schwestern den Spiegel vor zu heilsamer Selbstprüfung.

Herrgotts Sängerlein. Buntes aus dem Lande der Poesie von Th. Krömer. 12° (98) Neiße 1903, Kommissionsverlag Oswald Huß Nachf. *M* 1.75

Diese ersten Versuche zeugen von dichterischer Anlage, wenn auch manches noch unreif ist, einiges auch Wiederholung altbekannter Motive bringt. Im allgemeinen sind die epischen Stoffe besser gelungen als die lyrischen. Die Prosa des zweiten Teils bringt einige recht gut erfundene Stücke. Doch können wir uns mit dieser Gattung „Gedichte in Prosa" nicht befreunden.

Die Reiterin auf der Römerstraße und andere Erzählungen. Von M. von Greiffenstein. 12° (376) Münster i. W. 1904, Alphonsus-Buchhandlung. Eleg. geb. *M* 3.30

Die acht Erzählungen, die uns hier von einer hochgebornen Dame unter einem angenommenen Namen geboten werden, sind aller Beachtung wert. In unserer Zeit mögen sie manchem Leser etwas zu mystisch und fromm klingen; wer sich aber noch

Geschmack an Glaubensinnigkeit, Seelenreinheit, übernatürlichem Opferleben und allem Schönen und Hehren unserer heiligen Religion bewahrt hat, wird die herrlichen Züge, die hier erzählt werden, mit wahrem Seelengewinn verkosten. Irdische Liebe und irdisches Glück erscheinen da als das, was sie sind: eitel Spreu im Vergleiche zu dem Golde himmlischer Minne. Freilich so hoch wie ihre herrlichen religiösen Dichtungen „Weiße Narzissen", die wir demnächst besprechen werden, stehen diese Erzählungen nicht.

Aus den Flegeljahren in die Mannesjahre. Eine Erzählung aus dem Tiroler Volksleben, wahrheitsgetreu geschildert von Joseph Praxmarer. Dritte Auflage. 8° (346) Innsbruck 1903, Schwick. Brosch. *M* 1.70; geb. *M* 2.50

Die Erlebnisse der drei Brüder Praxmarer auf dem Gymnasium zu Innsbruck, Hall usw. und ihre Abenteuer auf den Hochschulen sowie in den ersten Jahren ihrer Amtstätigkeit sind mit viel Geschick und Humor erzählt und gewähren in der Tat einen Einblick in das Tiroler Volksleben, namentlich soweit dasselbe arme Studenten betrifft. Manchmal verläuft sich die Erzählung etwas gar zu sehr ins kleinliche, aber durchweg ist sie fesselnd geschrieben und der echte katholische Tirolerton, Glaubensinnigkeit und ungeschminkte Wahrheitsliebe, geben ihr ein ansprechendes Gepräge. Nicht zu verwundern ist es daher, daß das zum Besten der Einrichtung der St Nikolaus-Pfarrkirche in Innsbruck bestimmte Büchlein schon in dritter, nach dem Tode des Verfassers von dem bekannten „Bruder Willram" besorgter Auflage erscheint.

Auf der Sonnenseite. Humoristische Erzählungen von Konrad Kümmel. Erstes Bändchen. 12° (XII u. 316) Freiburg 1903, Herder. Geb. *M* 2.30

Kümmels erbauliche Erzählungen für Jugend und Volk, die er unter dem Titel „An Gottes Hand" herausgab, haben viele Freunde gefunden. Soeben erscheinen das vierte und fünfte Bändchen („Osterbilder" und „Muttergottes-Erzählungen") in dritter Auflage. Das ermutigte ihn, auch seine vielen humoristischen Anekdoten und kleineren Erzählungen, die er zuerst in dem wackern „Stuttgarter Katholischen Sonntagsblatt" und „Stuttgarter Katholischen Volks- und Hauskalender" veröffentlicht hat, unter dem hübschen Titel „Auf der Sonnenseite" zu sammeln. Das war ein glücklicher Gedanke! Die Modernen überschwemmen uns mit pessimistischem Zeug, während das katholische Volk von Herzen fröhlich ist und sich nach einer Woche saurer Arbeit am Sonntag freuen will, statt über traurige Phantasiegestalten zu weinen. Manche der hier mitgeteilten Geschichten sind köstlich, keine so, daß man sie beanstanden müßte, und so wünschen wir auch diesem Bändchen Kümmels den besten Erfolg.

Neue Bilder. Drei Bilder des Papstes hat nach den am 19. August 1903 von G. Felici, päpstlichem Hofphotographen gemachten Originalaufnahmen die Allgemeine Verlagsgesellschaft zu München veröffentlicht. Ein wirkungsvolles Porträt, worin Pius X. in ganzer Figur, in Weiß gekleidet thront, ist in drei Größen erschienen ($65^1/_2 \times 48^1/_2$ cm *M* 6.—; $47^1/_2 \times 31^1/_2$ cm *M* 3.50; $23^1/_2 \times 16$ cm 80 *Pf.*). Ein Brustbild derselben Aufnahme in der mittleren und kleineren Größe und zu den entsprechenden Preisen läßt die Gesichtszüge trefflich erkennen. Ein drittes Bild, worin der Papst eine reich gestickte Stola trägt und segnet, liegt nur in einer kleinen Aufnahme ($23^1/_2 \times 16$ cm zu 80 *Pf.*; vor, ist auch nicht so

ansprechend wie die beiden zuerst erwähnten Porträts, welche nach dem Urteile der Umgebung des Papstes zu den besten gehören, die man besitzt. Gleiches Lob wurde einem von B. Kühlen in M.-Gladbach in den Handel gebrachten Brustbilde des Heiligen Vaters gespendet. Ein zweites von ihm veröffentliches Bild zeigt Pius X. in halber Figur und gibt ein Gemälde wieder, das E. Massau unter Zugrundelegung der oben erwähnten photographischen Aufnahmen in lebenswahrer und feiner Charakteristik vollendet hat. Beide Porträts hat Kühlen in vornehmem matten Lichtdrucke auf Kupferdruck mit Plattenrand in drei Größen hergestellt. (73×56 cm *M* 4.—; 60×41 cm *M* 2.—; 41×30 cm *M* 1.20. In letzterem Format erschienen beide Bilder in photographieartigem Lichtdruck in Passepartout zu *M* 2.20). Farbige Bildnisse sollen nach dem erwähnten Gemälde E. Massaus bald folgen (80×(0 cm *M* 3.—; 51×39 cm *M* 2.—). Da es demnach nicht an guten Angeboten fehlt, steht zu hoffen, daß die von jüdischen oder kirchenfeindlichen Spekulanten durch die Kolportage massenhaft angebotenen, nur zu oft unwürdigen und verhältnismäßig zu teuern Machwerke bei Katholiken keinen Absatz finden.

Für die nahende Feier der ersten heiligen Kommunion bereitet Kühlen ein Kunstblatt vor, dessen Entwurf von Franz Müller, einem der letzten Vertreter der alten Düsseldorfer Schule, stammt, dessen Idee und Ausführung bei Seiner Eminenz dem hochwürdigsten Erzbischof von Köln besondern Beifall gefunden hat. Von fünf hell gekleideten Engeln umgeben, reicht der hl. Johannes der Gottesmutter die heilige Hostie. Farbengebung und Zeichnung bestreben sich, einen Mittelweg zu finden zwischen den hieratischen strengen Erzeugnissen der Beuroner Schule und modernen Leistungen. Da die technische Ausführung des Blattes vortrefflich ist, verdient es die Bezeichnung „Neuheit“, die heute tausend Dingen ihren Hauptreiz verleiht und ist es der Beachtung und Anerkennung wert (in Farben 40×32 cm 30 *Pf.*; 36×25 cm 18 *Pf.*; in Lichtdruck mit Goldrand 40×27 cm 15 *Pf.*). Benziger bietet drei neue Kommunionandenken (35×20 cm 24 *Pf.*; 41×28 cm 32 *Pf.*). Im ersten zeigt der Heiland, im zweiten bringt ein als Diakon gekleideter Engel Kelch und Hostie, im dritten ist in einem Medaillon der Herr mit Kelch und Hostie nur im Brustbilde dargestellt. In allen erscheint ein Kreuz im Hintergrunde und bildet die purpurrote Farbe zu der weißen des Gewandes einen starken, durch Gold geschickt versöhnten Gegensatz.

Ein außergewöhnlich schönes Herz-Jesu-Bild nach einem von Baumeister ausgeführten Gemälde ist in der Kunstanstalt zu M.-Gladbach in vortrefflichem Lichtdruck erschienen (Nr 1276 K, Größe 40×30 cm, *M* 1.20). Es vereint im Haupte des Herrn Würde mit Schönheit, milde Güte mit Ernst und ist weit entfernt von süßlicher Gefühlsschwärmerei. Das würde ein schönes Kommunionandenken sein, wenn es nur nicht für Massenverbreitung in dem uns vorliegenden feinen Probedruck zu teuer wäre. Ein Gegenstück von gleicher Größe und Preislage, ebenfalls ein beredtes Zeugnis für die hohe Vollkommenheit, womit Kühlen Lichtdrucke in meisterhafter Technik herstellt, ist ein Bild der Gottesmutter, welche das auf ihren Knien schlafende Jesukind mit gefalteten Händen anbetet. Die Künstlerin, der wir es verdanken, A. M. von Oer, betitelte es Flos de radice Iesse. Ein von ihr gezeichnetes und in Farben gesetztes, von Kühlen unter Nr 52½ ausgeführtes Kommunionandenken gibt ein Herz-Jesu-Bild, das dem Baumannschen sehr nahe kommt. Die neuesten Schöpfungen der Malerei A. M. von Oers: „Unsere Liebe Frau vom heiligsten Herzen Jesu“, im Brustbilde sowie die Darstellung der in ganzer Figur dem Gekreuzigten gegenüberstehenden, ihn anbetenden Gottesmutter

sind würdevolle, dem modernen Geschmack entgegenkommende Leistungen. In den trefflichen Lichtdrucken (30 × 41 cm *M* 1.20) machen sie einen so guten Eindruck, daß sie ebensowohl als Kunstwerke wie als religiöse Bilder sich zum Zimmerschmuck empfehlen.

Aus dem in gleicher Größe und Preislage veröffentlichten Lichtdrucke eines Brustbildes der hl. Elisabeth, das Joseph Unterberger malte, schaut das Modell wohl noch etwas zu viel heraus, es ist aber lebenswahr, gefällig und nicht ohne tiefes Gefühl ausgeführt.

Unter den kleineren Neuigkeiten sind zwei zur Verteilung geeignete farbige Weihnachtsbildchen zu spät eingegangen, um noch vor dem Feste angezeigt zu werden. In einem naht sich das Jesukind mit dem Ölzweige des Friedens auf Wolken, im andern liegt es von Engeln angebetet in der Krippe (je 100 in kleinerem Gebetbuchformat: 10 × $5^1/_2$ cm, oder in länglichem Format: 15 × $4^1/_2$ cm, *M* 1.60; in größerem Gebetbuchformat: 12 × 7 cm, *M* 2.40). Dieselben in feinstem Aquarelldruck mit vergoldeten Reliefspitzen ausgeführten Weihnachtsbilder (je 100, Größe 11 × $6^1/_2$ cm, *M* 5.—; 9 × $5^1/_2$ cm, *M* 3.50) sind mit Vorsicht zu verwenden, weil zwei oder drei derartige Einlagen durch ihr dickes Papier den Einband eines Gebetbuches im Rücken sprengen. Durch reiche Farbenpracht zeichnet sich die Serie 1003 aus, worin in runder Umrahmung die 15 Geheimnisse des Rosenkranzes in ernster und würdiger Weise dargestellt sind (100 Bilder *M* 2.—). Wenn sie auch an Feinheit der Ausführung den von Knöpfler veröffentlichten Blättern, worin dieselben Geheimnisse gegeben sind, nicht ganz gleichkommt, so übertrifft sie dieselben durch größere Ruhe und Harmonie der Farben. Ihre weniger strenge Stilisierung wird dem großen Publikum besser gefallen als die bekannte Manier des verdienstvollen Professor Klein. Zu den allerbesten von Kühlen seit so vielen Jahrzehnten auf den Markt gebrachten Sachen ist der neue Kreuzweg zu rechnen (Serie III je 100 *M* 2.40), eine Leistung, worin die Vorzüge spätgotischer Farbengebung und Zeichnung mit dem technischen Können und dem modernen Gefühl in trefflicher Weise in Einklang gebracht sind. In ihm ist ein schon in manchen früheren Chromolithographien versuchter Weg verfolgt, welcher eine religiöse Kunstanstalt des 20. Jahrhunderts den Zielen zeitgemäßer katholischer Volkskunst immer näher bringt.

Miszellen.

Wyklefs Bibel. Bis in die letzten Jahrzehnte galt es als ausgemachte Tatsache, daß der Häretiker Wyklef die erste Bibelübersetzung in englischer Sprache gefertigt, und dadurch zum mächtigsten Förderer, wenn nicht gar dem Schöpfer der einheitlichen, heute Großbritannien und sein Weltreich beherrschenden Sprache geworden sei. Man wies der Übersetzung Wyklefs für England eine fast noch größere Bedeutung zu als der Luthers für die Vorherrschaft des Hochdeutschen in unserem Vaterlande, und dies bedeutete natürlich zugleich auch den Triumph

über die römische Kirche, welche jahrhundertelang darauf ausgegangen sei, dem Volke das Wort Gottes vorzuenthalten, und dadurch wohl auch der Entwicklung der Volkssprache Eintrag getan hat. Die Encyclopaedia Britannica schrieb noch 1875 in ihrer 9. Auflage (III 647):

„Die Lesung der Heiligen Schrift in der Muttersprache war die Besonderheit der Katharer und Waldenser, die ganze Macht der kirchlichen Autorität aber wandte sich gegen den Gebrauch der Schrift von seiten der Laienwelt. Das Verbot der Bibel in der Landessprache, welches das Konzil von Toulouse 1229 erließ, wurde von andern Synoden in den verschiedensten Teilen der Kirche wiederholt, war jedoch nicht im stande, das stets wachsende Interesse an der Heiligen Schrift zu ersticken. In England wie in Böhmen wurde die Bibel durch die Reformparteien des Wyklef und des Huß in die Landessprache übersetzt, und die ersten Druckpressen des 15. Jahrhunderts ließen Bibeln ausgehen nicht nur in lateinischer Sprache, sondern auch französisch, spanisch, italienisch, deutsch, holländisch.

Der „Führer“ zu den Handschriftenschätzen des British Museum zu London (A Guide to the Manuscripts, Autographs etc.) aus dem Jahre 1895 verzeichnet in der Tat (S. 82) mehrere englische Bibeln in Wyklefs Übersetzung, und zwar nach zwei verschiedenen Redaktionen (earlier und later version). In der Kings Library liegt noch jetzt auf sammetenem Kissen, in eigenem bevorzugten Gehäuse ein schön geschriebenes und verziertes Manuskript aus dem 14. Jahrhundert mit der Signatur: „Die englische Bibel in Wyklefs Übersetzung“ (vgl. Guide S. 110, Nr 5). Dom Aidan Gasquet O. S. B., der verdiente Erforscher der englischen Zustände zur Reformationszeit, hat im Beginn der neunziger Jahre die genauere Untersuchung dieses Prachtstückes einer alten Bibel vorgenommen und gefunden, daß dieselbe eine orthodox-katholische Bibel sei und mit Wyklef gar nichts zu tun habe. Über dies hinaus hat er in der Dublin Review 1894 den Beweis angetreten, daß bereits vor Wyklef die Bibel in englischer Sprache verbreitet gewesen sei und mit kirchlicher Gutheißung oder offener Duldung von vielen frommen Leuten in der Landessprache gelesen wurde. Er bringt dafür das ausdrückliche Zeugnis des wissenschaftlich hochgebildeten Staatskanzlers Heinrichs VIII., des sel. Thomas Morus, und des alten Kanonisten Lyndwood, ebenso zweier Autoritäten der neuen Lehre, des Erzbischofs Cranmer und des späteren „Martyrologisten“, des fanatischen Fox, in einer Widmung an Erzbischof Parker. Gasquet hat ferner den Nachweis erbracht, daß von allen altenglischen Bibelübersetzungen, welche heute bekannt sind, auch nicht eine einzige von Wyklef herrühre, noch irgend etwas mit ihm zu tun habe. Es sind Handschriften, großenteils aus Klöstern, teils auch aus dem Besitz von Königen, wie Heinrich VI. oder Heinrich VII., oder aus der Hinterlassenschaft von Prälaten, welche als entschiedene Gegner Wyklefs bekannt waren. Zum Teil sind es Pracht- und Luxus-Handschriften, manche, die kraft öffentlichen Testamentes von einem Besitzer auf den andern übertragen wurden zur Zeit, da gegen Wyklefs Schriften die strengsten Verbote bestanden und auf solche eifrig gefahndet wurde. Endlich ist der gelehrte Benediktiner an die Frage herangetreten, was denn Wyklef in Bezug auf die Heilige Schrift eigentlich geleistet

habe, und da trat denn dem Forscher die merkwürdige Tatsache entgegen, daß weder von Wyklef selbst, noch von einem seiner Zeitgenossen, ob Freund oder Gegner, ein einziges klares Zeugnis vorhanden ist, als habe Wyklef überhaupt mit Übersetzung der Schrift sich abgegeben. Die dürftigen und fadenscheinigen Spuren, welche die Herausgeber seiner Werke, Forshall und Madden, mit aller Mühe haben ausfindig machen können, sind so unbestimmt, daß sie selbst daraus nicht weiter zu schließen wagen, als daß Wyklef etwa die vier Evangelien übersetzt haben könnte. Dom Gasquet selbst bezeichnet es als „möglich", daß Wyklef bei einer Übersetzung des Neuen Testamentes in irgend einer Weise mitbeteiligt gewesen sei, doch hält er diese Annahme für eine ganz und gar ungewisse, zumal zu Wyklefs ruhelosem und streitsüchtigem Temperamente die geduldige Arbeit der Wortübertragung nicht recht passen wolle. Was nun aber Schüler von Wyklef angeht, die tatsächlich um Übersetzung der Heiligen Schrift sich verdient gemacht haben, wie Nikolaus Hereford, der etwa um 1382 das Alte Testament übertrug, und John Purvey, von dem die bereits vorhandene englische Bibelübersetzung um 1388 revidiert worden sein soll, so haben sie beide nachweislich in ihren späteren Jahren der Zahl der rechtgläubigen Prälaten angehört. Außerdem aber beruft sich der Revisor von 1388 ausdrücklich auf die alten Übersetzungen, die längst im Gebrauch befindliche „Glosse" und die „alten Lehrer der Kirche", welchen er bei seiner Arbeit habe folgen wollen und auch wirklich gefolgt ist. Eine solche Revision kann gewiß nicht für Wyklef und seinen Anhang in Anspruch genommen werden.

Wenige Jahre nach jenem wertvollen Aufsatz in der Dublin Review, in seinem Werke The Eve of the Reformation (1900), kam Dom Gasquet auf die Frage der heimischen Bibelübersetzungen zurück und trat vor allem dem Irrtum entgegen, als ob in der alten englischen Kirche die Lesung der Heiligen Schrift in der Landessprache verboten gewesen sei. Gegenüber der immer wiederholten Behauptung, daß dies wenigstens auf dem Konzil zu Oxford (1408) unter Erzbischof Arundel sei verkündet worden, zeigt er, daß auch dort keineswegs die Lesung einer Schriftübersetzung überhaupt, sondern nur der Gebrauch einer unkontrollierten und kirchlich nicht approbierten Übertragung untersagt worden sei. Dafür aber lagen angesichts der Lollardischen Umsturzbestrebungen die allergewichtigsten Gründe vor. Eine förmliche Verurteilung folgte später unter Heinrich VIII. gegen die offenbar häretischen Übersetzungen von Tyndall und Joye (1530 und 1534). Auf Grund Einvernehmens des Königs mit Erzbischof Warham wurde 1530 auch ein allgemeines Verbot gegen Gebrauch der Bibelübersetzungen in der Landessprache erlassen, aber nur vorläufig, bis eine kirchlich gutgeheißene, authentische Übersetzung neu vereinbart sein würde. Nur zwei Jahre nach diesen Ausführungen des Benediktiners veröffentlichte ein protestantischer Cambridge-Mann eine bis dahin ungedruckte altenglische Bibelübersetzung aus dem 14. Jahrhundert, die gleichfalls mit Wyklef und dessen Anhang nichts zu tun und augenscheinlich klösterlichen Kreisen angehört hat: A Fourteenth Century Biblical Version . . . by A. C. Paues (Cambridge 1902). Nicht weniger als vier unabhängige Handschriften lagen ihm für dieselbe vor. Dem

Texte schickte er als Einleitung eine Zusammenstellung alles dessen voraus, was über die Verbreitung der Bibel in der Landessprache sich für England heute noch nachweisen läßt, und diese Zusammenstellung ist der Beachtung wert.

Schon die frühesten Anfänge der angelsächsischen Literatur und die ehrwürdigsten Namen der alten Literaturgeschichte stehen zur Bekanntmachung der biblischen Berichte in der Landessprache in engster Beziehung. Caedmon, der gottbegeisterte Hirte gegen Ende des 7. Jahrhunderts, und Bischof Kynewulf zu Ausgang des 8. Jahrhunderts hatten in ihren Gesängen die Texte der Heiligen Schrift vor Augen. Das alte Genesis-Lied, das Exodus-Lied und die poetische Übertragung Daniels in das Angelsächsische entstammten noch vor 700 der frommen Muse eines northumbrischen Dichters. Der ehrwürdige Beda wurde vom Tod abberufen († 735), da er eben an der begonnenen Übersetzung des Johannes-Evangeliums weiter diktierte. Aus dem 9. Jahrhundert stammt die erste bekannte angelsächsische Interlinear-Glosse (freie Übertragung) des Buches der Psalmen, die gegen Schluß schon einer eigentlichen Übersetzung sich nähert. Noch liegt sie in elf Handschriften vor. Die älteste Prosa-Übersetzung des Psalters wird nicht ohne Wahrscheinlichkeit heute noch, wenigstens zum Teil, König Alfred d. Gr. im 10. Jahrhundert zugeschrieben. Aus demselben Jahrhundert sind auch die ältesten Glossen zu den Evangelien in der Landessprache erhalten. Einer der hervorragendsten Vertreter altenglischer Bildung vor der normannischen Eroberung, Abt Älfric, der Schüler Ethelwolds von Winchester, der noch in die ersten Dezennien des 11. Jahrhunderts hinüberreicht, war ein großer Bibelübersetzer. Abgesehen von kurzen Einleitungen zum Alten wie zum Neuen Testament, übertrug er den größeren Teil des Alten Testamentes und in seinen berühmten 80 Homilien zahlreiche Stellen auch noch aus andern Büchern der Heiligen Schrift, und seine Übertragung, wenn auch mehr eine treue Paraphrase, hatte doch bei dem damaligen Bildungsgrade des Volkes die ganze Bedeutung einer eigentlichen Übersetzung.

Auch nachdem mit dem siegreichen Einfall der Normannen die fremde Sprache der Überwältiger zur vorherrschenden geworden war, erhielten sich die angelsächsischen Übersetzungen und wurden weiter vervielfältigt. Aus Kent allein besitzen wir zwei Abschriften der Evangelienglosse, die noch im 12. Jahrhundert geschrieben wurden. Die Normannen ihrerseits hatten in ihrer Heimat das blühendste kirchliche Leben zurückgelassen, und in der Person Lanfranks erhoben sie alsbald einen der ersten kirchlichen Gelehrten der Zeit auf den Metropolitansitz von Canterbury. Sie wollten auch die Heilige Schrift in den Lauten ihrer Muttersprache nicht missen. Es ist bemerkenswert, daß die ältesten Bibelübersetzungen, die man in Frankreich überhaupt kennt, gerade normannischen Ursprungs sind, und die ältesten der erhaltenen Handschriften stammen von englischen Schreibern. In Bezug auf England selbst kann Paues feststellen, daß um die Mitte des 14. Jahrhunderts — noch vor 1361 — die Anglonormannen eine unabhängige und aller Wahrscheinlichkeit nach vollständige Übersetzung der Bibel in ihrer Muttersprache besaßen.

Aber um diese Zeit hatte bereits das Englische begonnen, vor dem Französischen der Normannen auf britischem Boden die Vorhand zu gewinnen. Schon

in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts erscheint denn auch bereits im West-Midland-Psalter eine englische Übersetzung des Buches der Psalmen, welche sich allerdings mehr an eine französische Vorlage als an das Latein der Vulgata anschließt. Die älteste erhaltene Handschrift wird auf 1340 bis 1350 datiert. Fast um die gleiche Zeit entstand auch die englische Übersetzung der Apokalypse, von der noch 16 alte Handschriften vorliegen. Bis in die neueste Zeit hat man dieselbe mit der größten Bestimmtheit Wyklef zugeschrieben, völlig ohne Grund und im Widerspruch mit der Wahrheit.

Um 1349 starb der merkwürdige mystische Schriftsteller Richard Rolle of Hampole, aus Thornton in Yorkshire, der außer mehreren lateinischen Schriften für eine ihm befreundete Rekluse auch eine Übersetzung der Psalmen in ungelenkem, rauhem Englisch niedergeschrieben hat. Einen gleichfalls englischen Kommentar zu dieser Übersetzung trug er aus älteren kirchlichen Autoren zusammen, und dieser durch das Ansehen des geheimnisvollen Einsiedlers empfohlene Kommentar war es hauptsächlich, den die Lollarden zu allerhand Fälschungen und Interpolationen mißbrauchten. Paues faßt dies (S. 43) euphemistisch in die Sätze zusammen:

„Wyklef und seine Anhänger haben, wie es scheint, in ihrem Eifer, die Kenntnis der Schrift unter dem Volke auszubreiten, älterer Übersetzungen und Kommentare sich mit Freiheit bedient, indem sie in den letzteren Änderungen vornahmen, wie es ihren eigenen religiösen Anschauungen entsprach. Es ist nicht zu verwundern, daß gerade das große englische Psalmenwerk des Einsiedlers, einzig in seiner Art wie es war und von gesichertem Ansehen im ganzen Lande, die Aufmerksamkeit der eifrigen Propagandamacher auf sich zog. Noch weniger ist es zu verwundern, daß sie die meisten Abschriften von Rolles Kommentar infolge der Härten des Dialekts und der Übersetzung für ihren Zweck unzulänglich und für die Bedürfnisse ihrer Zeitgenossen ungeeignet fanden. Man darf daher annehmen, das Hauptaugenmerk ihrer Überarbeitung sei dahin gerichtet gewesen, das Buch leicht lesbar und für die große Masse des gemeinen Volkes verständlich zu machen."

Die anfangs noch ängstlich zurückhaltende Interpolation des Kommentars ging aber bald in die dreisteste Fälschung über.

„Die einzelnen Linien in der Erklärung des Einsiedlers schwellen an zu ebenso vielen Folio-Kolumnen, und gegen die Mitte des Bandes hat man ein vollständig neues Werk vor sich, das in den meisten seiner Abschnitte höchstens noch hier und da eine Wendung oder eine Zeile mit dem Original gemein hat."

Solange das Lollardentum in Blüte stand, war man sorglich darauf bedacht, stets den verehrten Richard Rolle als den Verfasser dieser Fälschung auszugeben; später, nach den Umwälzungen der Reformation, haben Männer wie Bale und Wharton mit noch größerer Unwahrheit das Werk dem Häretiker Wyklef zugeschrieben. Erst seit 1869 begann man endlich an der Autorschaft desselben zu zweifeln.

Eine besondere Art der Popularisierung der Heiligen Schrift in Altengland war die Übersetzung der sog. Gospel Story. Die Perikopen des Kirchenjahres, abgesehen von den Lesungen der Passion, waren da frei ins

Englische übertragen, aber nicht nach der Ordnung, wie sie im Comes Romanus sich fanden, sondern in chronologischer Folge, so daß eine vollständige Lebensgeschichte des Herrn in den Worten des Evangeliums vorlag. Eine alte Handschrift solcher Art mit vorwiegend südenglischem Dialekt ist jetzt noch in Cambridge erhalten. Zu all diesen Übertragungen der Heiligen Schrift, sei es im ganzen oder in ihren wichtigsten Teilen, bringt nun Paues eine noch ungedruckte altenglische Übersetzung aus dem 14. Jahrhundert zum erstenmal zur Veröffentlichung, und zwar gleich nach vier Handschriften. Dieselbe umfaßt die Apostelgeschichte und die Briefe und einen Teil des Matthäus-Evangeliums, und somit wohl die Hälfte des ganzen Neuen Testamentes. Auch diese Übersetzung ist ganz und gar katholisch.

Bei Überschau alles dessen also, was in England an alten Bibelübersetzungen noch vorhanden ist, und zwar an der Hand eines protestantischen Spezialforschers, ergibt sich, daß in den drei Hauptperioden der englischen Geschichte und in den drei verschiedenen während dieser Perioden vorherrschenden Sprachen die Bücher der Heiligen Schrift in der Landessprache verbreitet, in zahlreichen Handschriften und in den verschiedensten Dialekten bekannt waren. Auch in englischer Sprache lagen sie vor, einige Bücher wenigstens schon vor Wyklef, und eine ganz katholische Übersetzung der Heiligen Schrift ins Englische war bekannt und im Gebrauch, bevor die Reformation mit ihren Wirren hereinbrach.

Wyklef hingegen kann keinerlei Verdienst um die Heilige Schrift mit Sicherheit zugeschrieben werden, und selbst von der Tätigkeit seiner Anhänger, der Lollarden, in dieser Beziehung haben sich nur wenige Spuren erhalten. Was angeführt werden kann, sind die einer groben Fälschung gleichkommenden Interpolationen zu Rolles Kommentar der Apokalypse und ein Anhängsel zu Rolles Psalmenübersetzung. Der Einsiedler hatte seinem Buch der Psalmen noch eine englische Übersetzung von sieben Lobgesängen der Heiligen Schrift (cantica) hinzugefügt. Von Lollarden wurden nicht nur diese, leise wenigstens, umgemodelt, sondern noch fünf andere im Geiste der Sekte hinzugefügt. Nur drei derselben indessen entstammen der Heiligen Schrift, das Benedictus, das Nunc dimittis und das Benedicite. Diese drei Cantica sind also alles, was von Wyklefs und von der Lollarden Übersetzertätigkeit heute noch bekannt oder nachweisbar ist.

Und bei solchem Tatbestand war es möglich, die Kirche Altenglands anzuklagen, sie habe dem Volke die Bibel vorenthalten, während zahlreiche herrliche Abschriften von Bibelübersetzungen in drei Sprachen fast alle großen Bibliotheken Englands zieren. Wyklef dagegen, der nichts von einer Bibelübersetzung hinterlassen oder auch nur bezeugt hat, galt noch vor zehn Jahren als der große englische Bibelübersetzer. Wäre solche Täuschung jahrhundertelang forterhalten worden, bevor die Reformation der Welt das Licht brachte, so würde man gewiß klagen über mittelalterliche Fälschung und mittelalterliche Kritiklosigkeit. Jetzt aber ist es wohl ein Beweis der durch die Reformation gebrachten Wahrheitsliebe und Vorurteilslosigkeit.

Das Stempelwesen in Japan. Obwohl auch in Europa der Gebrauch der Stempel sehr ausgebildet ist bei Akten der Regierung, Postsachen, Quittungen, Geschäftsverkehr usw., so ist er doch in Japan weit allgemeiner. Aus den ältesten Zeiten haben sich dort mehrere Arten sehr urwüchsiger Stempelarten erhalten: Blutstempel, Finger- und Handabdrücke. Wenn z. B. Schüler eines Fechtlehrers demselben am Ende der Lehrzeit ihre Dankadresse überreichten, Krieger sich zur Vornahme eines Racheaktes verbanden oder Liebende sich Treue versprachen, setzten sie unter ein Schriftstück neben ihre Namen ein „Blutsiegel", d. h. sie ritzten einen Finger so auf, daß Blut hervorquoll und drückten ihn auf das Papier, so daß ein Blutflecken entstand. Andere schwärzten den Nagel des linken Daumens und drückten diesen dann gleichsam als Unterschrift auf das betreffende Schriftstück. Erreicht jemand das achtundachtzigste Jahr, so wird ein großes Fest gefeiert, und der Jubilar schenkt jedem Verwandten als Erinnerungszeichen ein Blatt Papier mit einem Gedicht oder einer Aufschrift. Kann er nicht schreiben, so schwärzt er seine Hand mit Tinte und drückt sie auf das Papier ab.

Gravierte Stempel der Tempelvorsteher werden benutzt, um auf Stöcken, Tüchern, Kleidern oder allerlei kleinen Andenken der Besucher aufgedrückt zu werden. In einer lehrreichen Abhandlung der Schweizerischen Heraldischen Gesellschaft, der wir unsere Angaben entlehnen, berichtet Spörry 1901: „Die Japaner kleiden sich auf der Pilgerfahrt in leichten, weißen Baumwollenstoff, bringen mitunter diese Kleider über und über mit Stempeln bedeckt zurück" und bewahren sie nach der Heimkehr sorgfältig auf.

Jeder Künstler, Gelehrte, Arzt und Schreibmeister bedient sich einer oft erstaunlich großen Anzahl von Stempeln; auf einem steht ihr Name, auf einem zweiten ihr Wohnort, auf weiteren ihr Alter, ihre Devise, der Name des Monates, in welchem der Stempel verwendet wird usw. Auf bemalte oder beschriebene Roll- und Wandtafeln setzen sie meist drei Stempelabdrücke. Spörry fand bei einem Landarzt 30 Stempel, bei einem Arzt in Tokio 300. Der Gelehrte Rai Jo besaß bei seinem vor etwa 40 Jahren eingetretenen Tode 1000. Welche Wichtigkeit den Stempeln beigelegt wurde, erhellt daraus, daß der mächtige Heerführer Taikosama dem berühmten Töpfer Chojiiro ein goldenes Siegel schenkte mit dem Schriftzeichen: „Freude", womit derselbe von da ab seine hochgeschätzten Waren bezeichnete.

„Reiche Besitzer so zahlreicher Stempel ließen nicht selten ganze Bücher drucken darüber, oft mit Angabe von Maß und Material jedes einzelnen Stückes."

In jedem größeren Geschäft besitzt man eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Stempeln, die für verschiedene Zwecke dienen; so benutzt das große Gasthaus im Badeort Kusatsu 24 verschiedene Stempel, je einen zur Bezeichnung des Ortes, des Bezirkes, der Provinz, des Besitzers, zur Beglaubigung der Abrechnung in den verschiedenen Büchern, der Ausgaben für Fahrgeld, für die Bezeichnung der Waren, der Briefe, der Geschenkbilder, welche als Andenken gelten sollen usw.

Ein anschauliches Bild über Verwendung solcher Stempel wird von unserem Gewährsmann aus Engelbert Kämpfers 1777 zu Lemgo erschienener „Geschichte und Beschreibung Japans" mitgeteilt.

„Nachdem am Schlusse des alten Jahres die Musterrolle (Einwohnerliste) verfertigt ist, wird darauf mit dem Anfange des neuen Jahres die Yesumi gehalten, d. h. „die Figurtretung“, weil alle das Bild des am Kreuze hängenden Christus und noch eines andern Heiligen (Marienbild?) mit Füßen treten zum Beweis, daß sie der Lehre Christi und seiner Apostel entsagen und sie verfluchen. Die Zeremonie dieser Entheiligung des gekreuzigten Heilandes nimmt von dem zweiten Tage des ersten Monats nach der Reihe der Häuser und Gassen und an zwei Orten zugleich ihren Anfang, so daß jede Partie täglich vier bis fünf Gassen vornimmt und man in allem in Zeit von sechs Tagen fertig geworden.

„Der Ottona, drei Ogumi Oja, der Fitsja, Nitsi Josi und zwei Monban oder Figurenträger machen die feierlichen Personen dieser Handlung aus. Die Figuren, welche in einem besonders dazu gemachten Kistchen gehalten werden, sind von Messing gegossen und etwa einen Fuß lang. Mit deren Tretung geht es auf folgende Art zu: Nachdem der benannte Inquisitionsrat auf eine Matte sich niedergesetzt, muß sich alles aus dem Hause, groß und klein, nebst den beiwohnenden Familien in dem Gemache versammeln; wäre etwa die Wohnung des nächsten Nachbarn zur Verrichtung der Handlung zu klein, so erscheint dieser allhier zugleich mit; die bronzierten Figuren liegen auf dem bloßen Fußboden. Der Yesumi Tsjo oder der zum Feju bestellte Schreiber schlägt sein Musterbuch auf und liest aller Namen ab, die so, wie sie abgelesen werden, herzukommen und über die Bilder gehen oder treten. Die Mütter heben unmündige Kinder, die noch nicht gehen können, auf und lassen sie mit den Füßen darauf nieder, welches ebenso angesehen wird, als ob sie darüber gegangen. Wenn dieses geschehen, drückt der Hausvater sein Siegel unter die Musterrolle, zum Zeugnis, daß die Inquisition bei ihnen gehalten sei, und damit deshalb die Inquisitoren bei dem Statthalter sich mögen rechtfertigen können.

„Wenn in allen Gassen und Häusern die Zeremonie abgetan ist, alsdann betritt der Inquisitionsrat selbst die Bilder und zum Beschlusse der Ottona, wobei dann einer für den andern die richtig geschehene Tretung mit dem Petschaft attestiert.“

Bis vor kurzem war der Gebrauch eines Unterschriftstempels beim Volk sehr beschränkt. Nur das gegenüber dem Gesetz für alle seine Angehörigen und Untergebenen verantwortliche Familienoberhaupt durfte ein In-gyo oder Jitsu-in führen. Zweimal jährlich fand durch die Daimyo Stempelverifikation statt, beschädigte Jitsu-in wurden für ungültig erklärt. Seit ungefähr 1874 ist jedermann stempelfähig geworden, mit Ausnahme der eingezogenen Verbrecher. Heute besitzen Banken, Korporationen, Gesellschaften, Kaufleute, Private (Männer wie Frauen), Künstler, Studenten, Handwerker, Arbeiter bis zum Lumpensammler und Kuli hinunter, sogar Kinder ein Jitsu-in. Es ist bereits zu einer ebenso veränderlichen Modesache geworden, wie bei uns Ringe, Broschen und Armbänder. Auch bedienen sich alle der früher dem Kaiser vorbehaltenen roten Farbe.

Die strafrechtliche Zurechnungsfähigkeit.

„Der Mensch ist frei und wär' er in Ketten geboren." Man kann ihm äußere Gewalt antun, sein Wille ist und bleibt frei, frei von äußerem Zwang, frei von innerer Nötigung. Wir werden nicht von blindwaltenden Naturkräften getrieben, unser Wille hat das Steuerruder in seiner Hand, er kann unser Schifflein auf die Bahn des Guten und der Pflicht lenken, es aber auch den unheimlichen, verderblichen Strömungen unserer verkehrten Neigungen überlassen. In diesem Sinne gilt das Wort des Dichters: „In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne."

Ist das wahr — und unseres Erachtens kann kein Zweifel daran bestehen[1] — dann ist das Urteil über die soziologische Kriminalistenschule schon gesprochen. Sie will das Verbrechen in seiner „Gesetzmäßigkeit" erforschen, sie will aufzeigen, wie es sich aus seinen physiologischen, psychologischen und soziologischen Ursachen als notwendige Resultante ergebe. Ein vollständig vergebliches Bemühen, eine irrige Methode! Darin besteht eben das innerste Wesen des freien Willens, daß er nicht unter der starren Herrschaft unwandelbarer Gesetze, sondern über dem Spiel der blinden Naturkräfte steht und sie seinen Zwecken dienstbar machen kann.

Allerdings ist Freiheit nicht absolute Gesetzlosigkeit und Willkür. Auch der Wille hat seine Gesetze. Er kann nur wollen, was der Verstand erkannt hat; er kann ferner nur das Gute, nicht das Übel als solches lieben und muß notwendig lieben, was absolut und in jeder Beziehung gut und begehrenswert ist. Aber in Bezug auf alle Dinge, die unter einer Rücksicht gut, unter einer andern aber schlecht oder ein Übel sind, hat er die Entscheidung, die Wahl, das Steuerruder ist in seiner Hand.

Die Juristen der soziologischen Schule sind in einer merkwürdigen Verblendung befangen. Sie wollen die Strafrechtslehre auf neue, wissen=

[1] Vgl. diese Zeitschrift oben S. 262 ff.

schaftliche Grundlagen stellen. Aber sehen sie denn nicht, daß sie sich mit ihren Grundsätzen selbst den Boden unter den Füßen wegziehen, auf dem sie stehen? Die Kriminalistik soll die Aufgabe haben, das Verbrechen in seiner Gesetzmäßigkeit zu erforschen? Nehmen wir an, dem sei so. Welches sind nun die hier in Betracht kommenden Gesetze? Es können nur die psychologischen, physiologischen oder soziologischen Gesetze sein. Ist es nun etwa Sache der Juristen, diese Gesetze zu erforschen? Keineswegs. Das ist Sache der Psychologen, Biologen, Psychiater, Soziologen und Statistiker. Die Juristen mögen also nur abdanken und ruhig ihres Weges gehen. Wir werden die Psychiater und Biologen und Statistiker in den Gerichtssaal rufen, denn ihnen allein steht ein fachmännisches Urteil über das Wesen und die Wirksamkeit dieser Gesetze und ihre gegenseitige Beeinflussung zu. Die Juristen haben wir nicht mehr nötig. Die ganze strafrechtliche Jurisprudenz wird überflüssig.

Doch gehen wir jetzt näher auf die wichtigsten strafrechtlichen Begriffe ein; da wird sich uns noch deutlicher zeigen, daß die modernen kriminalistischen Schulen, weit entfernt davon durch ihre Auffassung das Strafrecht wissenschaftlich zu vertiefen, wie sie bis zur Ermüdung wiederholen, dasselbe völlig untergraben und die Gegenwart der Juristen in der Strafrechtspflege ganz überflüssig machen.

Die Grundbegriffe und Grundpfeiler des ganzen Strafrechts sind die Begriffe der Strafe, der Schuld und der Zurechnungsfähigkeit. Die Strafe setzt die Schuld und die Schuld die Zurechnungsfähigkeit voraus. Wir wollen der Reihe nach diese Begriffe und die Stellung der kriminalsoziologischen Schule zu ihnen untersuchen.

Bevor wir aber an unsere Untersuchung herantreten, müssen wir uns klar werden über den Weg, den wir einzuschlagen haben, um zu einem sichern Ergebnis zu gelangen. Die kriminalsoziologische Schule redet zwar immer nur von der klassischen Juristenschule als ihrer Gegnerin; aber das ist bloß ein taktisch geschickt gewähltes Manöver, welches den wahren Sachverhalt verschiebt. Tatsächlich handelt es sich um den Gegensatz der neuen Schule zu der bisher allgemein von Juristen und Nicht-Juristen angenommenen Auffassung. Und nun fragt sich, welche von den beiden sich schroff gegenüberstehenden Auffassungen ist die richtige? An welches Tribunal der Wahrheit müssen wir uns nun wenden, um eine sichere Entscheidung in dieser Streitfrage zu erlangen?

Wir antworten: Die oberste Instanz in dieser Frage ist das allgemeine Bewußtsein aller normalen Menschen, wie es sich im täglichen Leben durch Worte und Taten kundgibt. In Bezug auf die Begriffe der Strafe, der Schuld, der Zurechnungsfähigkeit, Verantwortlichkeit gilt dasselbe, was auch sonst von den allgemeinsten Begriffen gilt, die sozusagen zum täglichen Hausbedarf des vernünftigen Menschenlebens gehören. Jeder normale Mensch hat einen klaren Begriff z. B. von Zeit und Raum, von Leben und Bewegung, von Recht und Unrecht, von Gut und Bös u. dgl. Er bildet sich diese Begriffe unwillkürlich mit Hilfe der Erfahrung und kann sie sehr wohl von andern Begriffen unterscheiden. Freilich ist er nicht im stande, diese Begriffe genau zu erklären und zu analysieren. Er kann von diesen Begriffen sagen, was der hl. Augustin von dem Begriff der Zeit bemerkt: „Was ist die Zeit? Wenn mich niemand fragt, so weiß ich es; wenn ich es andern erklären will, weiß ich es nicht.“[1]

Diese Erklärung und scharfe Analyse ist die Sache der Philosophie. Der Philosoph hat nicht die Aufgabe, den Begriff der Zeit, der Bewegung, des Lebens usw. willkürlich zu konstruieren oder zu erfinden; er soll vielmehr diese Begriffe, wie sie klar im Bewußtsein aller Menschen stehen, genau untersuchen, analysieren und definieren. Bewußt oder unbewußt folgt auch jeder Philosoph dieser Methode. Wollte ein Philosoph kommen und uns sagen, das Leben sei der Übergang eines Dinges von einem Zustand in einen andern, so würden wir ihn auslachen und fragen, ob denn das Wasser, wenn es gefriere, lebe? Die oberste Instanz in solchen Fragen ist also immer: Was denkt sich jeder normale Mensch, wenn er von Leben, Bewegung, Zeit u. dgl. redet?

Denselben Weg müssen wir auch bei der Erforschung der Begriffe der Schuld, Strafe, Verantwortlichkeit, Zurechnungsfähigkeit usw. einschlagen. Die Menschheit operiert seit Jahrtausenden im praktischen Leben mit diesen Begriffen, ähnlich wie mit den Begriffen von Recht und Unrecht, Zeit, Bewegung, Veränderung u. dgl. Sollen wir annehmen, sie habe nicht einmal praktisch gewußt, was die Begriffe besagen, sie sei beständig im Dunkeln umhergetappt? Jedenfalls hat derjenige, der an Stelle der bisher allgemein angenommenen uns ganz nagelneue Begriffe als

[1] Confess. l. 11. c. 14. Quid est tempus? Si nemo ex me quaerit, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.

allgemein gültig aufnötigen will, die Pflicht, uns die Autorität zu nennen, der wir uns gegen die allgemeine Überzeugung aller vernünftigen Menschen unterwerfen sollen. Und es möchte ihm wohl schwer fallen, eine solche Autorität zu nennen, es sei denn, daß er seine eigene Autorität über die der gesamten Menschheit setzen wolle.

Doch nun zum Begriff der Zurechnungsfähigkeit, den wir heute untersuchen wollen. Alle Gesetzbücher gehen bis heute von dem Grundsatze aus, daß nur solche Handlungen einer strafrechtlichen Verfolgung unterliegen, die im Zustande der Zurechnungsfähigkeit begangen wurden. Auch das deutsche Strafgesetzbuch steht auf diesem Standpunkt[1]. Alle Gerichte handeln nach diesem Grundsatze. Wird jemand wegen eines Verbrechens[2] vor Gericht gestellt und es entstehen begründete Zweifel an der Zurechnungsfähigkeit des Angeklagten, so wird er zuerst von Sachverständigen auf seinen Geisteszustand untersucht. Stellt sich heraus, daß er unzurechnungsfähig ist, so wird er nicht gestraft, sondern in einer Heilanstalt untergebracht.

Auch die deterministischen Strafrechtslehrer erkennen das an. So sagt Professor v. Liszt: „Ohne Zurechnungsfähigkeit ist Schuld und damit Verbrechen unmöglich.“[3] „Die Zurechnungsfähigkeit muß bei Begehung der Tat vorhanden gewesen sein.“[4]

Was ist nun die Zurechnungsfähigkeit? Bevor wir die Antwort der Deterministen auf diese Frage vernehmen, wollen wir in positiver Weise den Begriff der Zurechnungsfähigkeit entwickeln, wie ihn nicht nur alle christlichen Philosophen und Theologen bisher aufgefaßt haben, sondern auch heute noch alle Unbefangenen auffassen, die nicht im Banne einer Schule stehen. Wir wollen uns so klar und verständlich ausdrücken, als es überhaupt bei Entwicklung abstrakter Begriffe möglich ist.

Unter Zurechnung versteht man das Urteil, durch das wir eine Handlung mit ihren guten und bösen Eigenschaften und Folgen einem Menschen als dem eigentlichen Urheber zuschreiben, gewissermaßen auf Rechnung setzen. Ist die Handlung eine gute, so liegt in der Zurechnung

[1] § 51 ff.

[2] Wenn wir im folgenden von „Verbrechen“ reden, so gebrauchen wir den Ausdruck nicht im engeren, technischen Sinne des deutschen Strafgesetzbuches (Handlungen, die mit dem Tode, mit Zuchthaus oder mit Festungshaft von mehr als fünf Jahren bedroht sind), sondern im weiteren Sinne für jede strafbare Handlung.

[3] Lehrbuch des deutschen Strafrechts § 37 S. 166. [4] Ebd. 165.

eine Billigung, ein Lob, ist sie dagegen schlecht, so enthält die Zurechnung eine Mißbilligung, einen Tadel.

Zurechnungsfähigkeit ist also der Zustand des Menschen, auf Grund dessen wir ihm die Handlungen mit ihren Eigenschaften und Folgen als dem eigentlichen Urheber und Eigentümer zuschreiben, ihn dafür loben oder tadeln, ihm Schuld oder Verdienst zuerkennen können und müssen.

Was gehört aber zum Zustand der Zurechnungsfähigkeit? Vor allem das Bewußtsein oder die Überlegung. Wenn jemand etwas im Zustand der Bewußtlosigkeit, des Irrsinns, der sinnlosen Trunkenheit, des Schlafes tut, schreibt ihm niemand eine Schuld an diesem Tun zu und fragt man: warum? so antwortet jeder, weil er unzurechnungsfähig war. — Zur Zurechnungsfähigkeit genügt aber nicht, daß das Bewußtsein irgendwie vorhanden sei, es muß sich auch auf die Eigenschaften der Handlung erstrecken, die den Gegenstand der Zurechnung bilden. Nur soweit dem Täter der Charakter seiner Handlung bei ihrer Begehung bekannt war, kann sie ihm zugerechnet und er dafür verantwortlich gemacht werden. Es wird erzählt, ein Mann habe bei hereinbrechender Nacht im Walde seinem Feinde aufgelauert und ihn niedergeschossen. Erst nach geschehener Tat bemerkte er zu seinem Entsetzen, daß er seinen eigenen Bruder erschossen habe. War er des Brudermordes schuldig? Nein, denn bei Begehung der Tat hatte er keine Ahnung davon, daß er seinen Bruder tötete; diese Seite seiner Handlung kannte er nicht; wenn er den Bruder erkannt hätte, würde er ihn sicher nicht getötet haben. Man kann ihm seine Tat wohl als Mord, aber nicht als Brudermord anrechnen und dementsprechend ihn als Mörder, aber nicht als Brudermörder zur Verantwortung ziehen.

Das Bewußtsein, die genügende Erkenntnis ist aber nur die notwendige Voraussetzung für die Zurechnungsfähigkeit, nicht der eigentliche Grund derselben. Dieser liegt vielmehr in der Herrschaft über unser Wollen und Handeln, die wir unter Voraussetzung der erforderlichen Erkenntnis haben. Durch den Willen ist der Mensch Herr über sein Tun und Lassen. Der Wille kann aber nur wollen, was der Verstand erkennt, und deshalb kann er seine Herrschaft über sein Wollen und dadurch über alle menschlichen Handlungen nur so weit betätigen, als die Erkenntnis reicht, und nur soweit als die Handlungen aus unserem freien Willen hervorgehen, können sie uns zur Schuld oder zum Verdienst, zum Lob oder zum Tadel angerechnet werden.

Auch im bewußten Zustand kann man uns den Blutumlauf nicht zurechnen, man kann uns nicht dafür loben und tadeln, weil er nicht von unserem Willen abhängt und nicht in unserer Macht steht. Wenn jemand aus Beschränktheit nichts lernt, so rechnen wir ihm das nicht an und tadeln ihn nicht, höchstens haben wir Mitleid mit ihm; wenn aber jemand nichts lernt, weil er aus Trägheit es an der erforderlichen Bemühung fehlen läßt, so tadeln wir ihn und machen ihm Vorwürfe. Worauf es also bei der Zurechnungsfähigkeit wesentlich ankommt, ist die freie Willensbestimmung, die jedoch die genügende Erkenntnis voraussetzt. Deshalb stellt der hl. Thomas von Aquin ganz allgemein den Grundsatz auf: „Dann wird die Handlung dem Täter zugerechnet, wenn sie in seiner Gewalt ist, so daß er die Herrschaft über seine Handlung hat.“ [1]

Mit der Zurechnungsfähigkeit hängt innig zusammen die Verantwortlichkeit, von der schon wiederholt die Rede war. Doch sind beide Begriffe nicht identisch. Bei der Zurechnungsfähigkeit denkt man an die Beziehung der Handlung zum Handelnden selbst und an die Art und Weise, wie die Handlung von ihm verursacht wird. Bei der Verantwortlichkeit dagegen betrachtet man die Handlung in ihrer Beziehung zu andern Personen. Zurechnungsfähigkeit ist zu allen sittlichen Handlungen, den guten und bösen, gerechten und ungerechten, notwendig; von Verantwortlichkeit redet man aber nur bei Handlungen, die irgendwie eine Pflichtverletzung gegen andere enthalten. Verantwortlichkeit schließt immer ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis ein gegenüber einem andern, der berechtigt ist, uns für die Mißachtung seiner Rechte zur Rechenschaft zu ziehen.

Die Zurechnungsfähigkeit kommt Gott für all sein Wirken nach außen im höchsten Grade zu, weil er mit unendlich vollkommener Erkenntnis und Freiheit handelt, von Verantwortlichkeit aber kann selbstverständlich beim Unendlichen keine Rede sein. Der Monarch ist, wie jeder Mensch, seinem Schöpfer für all sein Tun und Lassen verantwortlich, den Untergebenen gegenüber ist er aber unverantwortlich, weil ihn niemand zur Rechenschaft ziehen und strafen kann. Die Glieder der Gesellschaft dagegen sind für ihre Übertretungen der Gesamtheit bzw. deren Vertretern verantwortlich.

Die Verantwortlichkeit setzt die Zurechnungsfähigkeit notwendig voraus. Man kann nur für die Handlungen verantwortlich gemacht werden, die

[1] Summa theol. 1, 2, q. 21, a. 2: Tunc actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius ita quod habeat dominium sui actus.

man im Zustande der Zurechnungsfähigkeit, d. h. des Bewußtseins und der freien Selbstbestimmung vollzogen hat.

Aus dem über die Zurechnungsfähigkeit Gesagten läßt sich jetzt leicht bestimmen, was die Zurechnungsfähigkeit und damit die Verantwortlichkeit ausschließt oder aufhebt. Die Handlungen können uns nur insofern zugerechnet werden, als sie unserer freien Selbstbestimmung unterliegen. Alles also, was die freie Selbstbestimmung aufhebt, schließt auch die Zurechnungsfähigkeit aus.

Die Ursachen, welche die freie Selbstbestimmung ausschließen, können aber nie im Willen selbst liegen. Dieser ist eine geistige von leiblichen Organen innerlich unabhängige Fähigkeit. Man kann also auch nicht von eigentlichen Krankheiten des Willens reden, abgesehen von den guten und bösen Neigungen, die sich der Wille durch freie Betätigung erwirbt, die aber die Freiheit der Selbstbestimmung nicht aufheben. Der Wille hängt in seiner freien Selbstbestimmung unmittelbar nur von der Erkenntnis des Verstandes ab. Unter Voraussetzung der erforderlichen Erkenntnis ist der Wille immer frei in Bezug auf alles, was nicht absolut und unter jeder Beziehung als gut und begehrenswert erscheint. Die Ursachen, welche die Selbstbestimmung aufheben, sind also immer in der mangelnden Erkenntnis zu suchen.

Welche Störung der Erkenntnis hebt nun die freie Selbstbestimmung auf? Alles, was das Selbstbewußtsein aufhebt. Sobald der Mensch bewußtlos ist, ist er nicht mehr zurechnungsfähig. Das bedarf aber einer näheren Erklärung.

Bei der Zurechnungsfähigkeit kommt es auf die Tätigkeit der praktischen Vernunft an, die es mit der Leitung unserer einzelnen Handlungen zu tun hat und uns zeigt, was wir in den einzelnen konkreten Fällen unter den vorliegenden Umständen tun oder unterlassen sollen.

Was ist nun erforderlich, damit die praktische Vernunft richtig ihres Amtes walten könne? Ein Doppeltes. Einmal muß sie allgemeine Begriffe über Gut und Bös, Recht und Unrecht besitzen. Denn sie geht syllogistisch voran [1]. Sie wendet die allgemeinen praktischen Grundsätze auf den konkret vorliegenden Fall an. Dazu bedarf sie vor allem der

---

[1] S. Thom. 1, 2, q. 76, a. 1: Ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scil. secundum scientiam universalem et practicam. Conferens enim de agendis utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium seu electio vel operatio.

allgemeinen Begriffe von Gut und Bös, Recht und Unrecht, aus denen sich die allgemeinen praktischen Grundsätze ergeben, z. B. der Grundsatz: Du sollst das Böse meiden, du sollst kein Unrecht tun u. dgl. Aus Mangel dieses Erfordernisses sind die Kinder vor den Jahren der Unterscheidung unzurechnungsfähig. Die geistige Erkenntnis im Menschen setzt die sinnliche Erkenntnis, besonders die Tätigkeit der Phantasie, voraus. Erst wenn der Organismus sich soweit entwickelt hat, daß die sinnliche Erkenntnis dem Verstand das nötige Material bietet, bildet sich dieser notwendig durch Abstraktion allgemeine Begriffe und gelangt so zu allgemeinen Grundsätzen, aus denen er durch einen wenigstens virtuellen Syllogismus zu weiteren Schlußfolgerungen gelangt.

Das genügt aber zur Zurechnungsfähigkeit noch nicht. Die praktische Vernunft hat es, wie schon bemerkt, mit unsern eigenen konkreten Handlungen zu tun, sie sagt uns, was wir gerade jetzt unter den vorliegenden Umständen zu tun und zu lassen haben. Dazu ist aber erfordert, daß wir um uns selbst wissen oder unser selbst bewußt sind. Nur wenn wir auf uns selbst reflektieren, wenn wir beurteilen können, was für uns hic et nunc gut oder bös, recht oder unrecht sei, haben wir die freie Selbstbestimmung und kann man uns und unser Handeln als gut oder bös, recht oder unrecht zurechnen, uns dafür loben und tadeln.

An diesem Selbstbewußtsein fehlt es aber den Menschen im Zustande des Schlafes, der Trunkenheit, des Irrsinns. Es kommt wohl vor, daß man im Traume Vernunftschlüsse vornimmt oder selbst die Lösung eines mathematischen Problems findet; dennoch ist der Träumende nicht zurechnungsfähig, weil er nicht auf sich selbst reflektieren und das Handeln nicht in seiner Beziehung zu sich selbst als gut, bös, recht und unrecht beurteilen kann.

Das sind die Begriffe der Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit, wie man sie bis heute allgemein aufgefaßt hat [1]. Der Leser, der uns

[1] Neuestens hat R. Loening (Die Zurechnungsfähigkeit des Aristoteles, Jena 1903) den Versuch gemacht, den Stagiriten als Anhänger des Determinismus hinzustellen. Aber er ist nicht als unbefangener Forscher an seine Untersuchung herangetreten, sondern als deterministischer Jurist, der alles durch die Brille seiner vorgefaßten Meinung ansieht. Aristoteles lehrt doch ausdrücklich, daß sowohl die Tugend als das Laster bei uns (ἐφ' ἡμῖν), d. h. in unserer Gewalt steht. „Denn was zu tun in unserer Gewalt steht, können wir auch unterlassen; und was zu unterlassen in unserer Gewalt ist, das können wir auch tun." (Ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μή, καὶ τὸ ναί.)

aufmerksam gefolgt ist, konnte sich selbst überzeugen, daß wir nur das wiedergegeben haben, was sich jeder Unbefangene unwillkürlich unter Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit denkt.

Sehen wir jetzt, wie die deterministischen Strafrechtslehrer diese Begriffe in ihrem Sinn „umzuwerten" suchen.

A. Merkel erblickt das Wesen der Zurechnungsfähigkeit darin, daß der Zurechnungsfähige gemäß seiner geistigen Beschaffenheit auf Anreize reagiere, daß er tätig sei nach eigenem Maß[1]. Allein mit Recht erwidert darauf v. Hippel[2], das treffe für den Unzurechnungsfähigen ebenso zu; bei dem einen wie bei dem andern sei die Tat das Produkt seiner Eigenart. In seiner „Juristischen Enzyklopädie"[3] verlangt Merkel zur Zurechnungsfähigkeit „freie Selbstbestimmung". Aber was heißt das? „Wenn wir von jemand sagen, daß er mit ‚freier Selbstbestimmung' oder mit ‚Willensfreiheit' gehandelt habe, so ist damit behauptet 1. die Abwesenheit von äußeren oder inneren Hemmungen für die Betätigung der ihm eigentümlichen Kräfte, und 2. daß in der Handlung eine Machtäußerung dieser Persönlichkeit gegeben sei, welche ihre Erklärung in der geistigen Eigentümlichkeit derselben suche."

Wirklich? Kann denn noch von „freier Selbstbestimmung" die Rede sein, wenn dem Handelnden die Art und Richtung seines Handelns un-

---

Und weil es in unserer Macht steht, das Gute oder das Böse zu tun, steht es auch bei uns, ob wir gut oder böse sind (Ethic. Nicom. III. 7). Gerade in dieser Herrschaft über unser Tun und Lassen liegt nach Aristoteles der Grund, warum man uns für das gute Verhalten loben, für das böse tadeln kann. Damit ist auch klar ausgesprochen, daß der Grund für die Zurechnungsfähigkeit in der Herrschaft liegt, die wir über unser Wollen und Handeln haben. Mit Recht schreibt Zeller (Philosophie der Griechen, 2. Teil, 2 Abt., S. 587), „daß wir selbst Urheber unserer Handlungen seien, daß es in unserer Macht liege, gut oder schlecht zu sein, ist Aristoteles' feste Überzeugung. . . . Gerade die Freiwilligkeit betrachtet er als ein wesentliches Erfordernis jeder Handlung, die einer sittlichen Beurteilung unterliegen soll". Loening leugnet, daß in dieser Macht des Willens über sein Wollen die Willensfreiheit bestehe, denn nach dem Indeterminismus bestimme der Wille unabhängig von den Motiven, lediglich aus sich selbst heraus, also ursachlos das Handeln (S. 275). Wir können ihm den Vorwurf nicht ersparen, daß er keine klare Idee hat von der Willensfreiheit, die er mit so großem Eifer bekämpft. Bei solcher Unklarheit darf es uns auch nicht wundern, daß er bei Aristoteles, dem schärfsten und konsequentesten aller Denker, zahlreiche Widersprüche entdeckt.

[1] Lehrbuch des Strafrechts 1889, 51 52.

[2] Willensfreiheit und Strafrecht 25 A.

[3] 2. Aufl. 1900, § 235.

weigerlich vorgezeichnet ist? Jeder Vernünftige versteht unter „freier Selbstbestimmung" die Fähigkeit des Menschen nach eigener Wahl sein Handeln einzurichten, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Sobald dem Handelnden keine Wahl mehr bleibt und er notwendig in einer bestimmten Weise tätig sein muß, ist die freie Selbstbestimmung aufgehoben, mag nun die Notwendigkeit von inneren oder äußeren Ursachen herrühren. Im normalen Zustand erkennt mein Verstand ohne innere und äußere Hemmnisse, daß ich existiere, er wird durch seine eigene innerste Natur zur Anerkennung dieser einleuchtenden Wahrheit genötigt. Ist er deshalb frei? Das wird kein Mensch behaupten, der nicht auf den Determinismus eingeschworen ist. Der Verstand ist aus sich nicht frei, er ist in nicht völlig einleuchtenden Dingen nur insofern frei, als er unter dem Einflusse des Willens steht. Der Wille ist frei, aber nicht der Verstand; deshalb redet auch niemand von freier Verstandesbestimmung, wohl aber jeder von freier Willensbestimmung.

Der unbestrittene Führer der soziologischen Strafrechtsschule ist heute Professor v. Liszt. Hören wir, wie er die Zurechnungsfähigkeit erklärt. „Zurechnungsfähigkeit ist normale Determinierbarkeit. Zurechnungsfähig ist mithin jeder geistig reife und geistig gesunde Mensch bei ungetrübtem Bewußtsein." [1]

„Normale Determinierbarkeit", erklärt er anderswo, „ist normale Bestimmbarkeit durch Motive, Empfänglichkeit für die durch Strafandrohung und Strafvollzug bezweckte Motivsetzung, mithin lediglich der normale Zustand des geistig reifen und geistig gesunden Menschen." [2]

Daß der geistig reife und gesunde Mensch bei ungetrübtem Bewußtsein zurechnungsfähig ist, steht außer Zweifel. Worin aber das Wesen und der eigentliche Grund der Zurechnungsfähigkeit bestehe, darüber sagt die angeführte Begriffsbestimmung gar nichts.

„Normale Determinierbarkeit" besagt an sich nur passive Empfänglichkeit für Motive. Nimmt man an, der Wille werde notwendig durch die Motive bestimmt, so wird damit die Zurechnungsfähigkeit aufgehoben, weil er die Herrschaft über sein Wollen, die Selbstbestimmung verliert. Nicht vom Willen wird dann der Mensch gelenkt und regiert, sondern von den stärkeren Motiven, wie die Wetterfahne vom stärkeren Wind.

[1] Lehrbuch des deutschen Strafrechts § 37, S. 163.

[2] Mitteilungen der Internationalen kriminalistischen Vereinigung IV 135.

Auch der Irrsinnige, ja selbst das Tier ist durch Motive bestimmbar. Die Abrichtung oder Dressur der Tiere beruht wesentlich auf der Bestimmbarkeit durch Motive. Wenn ein normales Pferd regelmäßig für ein Betragen Peitschenhiebe, für ein anderes Zuckerbrot erhält, wird es bald das erstere vermeiden, das letztere liebgewinnen.

Warum reden wir also bloß in Bezug auf den Menschen im bewußten Zustande von Zurechnungsfähigkeit? Man antwortet, weil er allein normal determinierbar ist. Allein, wenn der Mensch notwendig durch die Motive zum Handeln getrieben wird, ist es für die Zurechnungsfähigkeit vollständig gleichgültig, ob er normal oder anormal determinierbar sei. In dem einen wie in dem andern Falle hat er keine Herrschaft über sein Wollen. Warum sollten wir also dem normal Determinierbaren in wesentlich anderer Weise die Handlungen zurechnen als dem anormal Determinierbaren? Dafür vermag der Determinist absolut keinen Grund anzugeben. Der normal Determinierbare kann nach ihm ebensowenig dafür, daß er ein Gesetz übertritt, als der nicht normal Determinierbare.

Versteht man aber unter Bestimmbarkeit durch Motive nichts anderes, als daß die Motive einen Einfluß auf den Willen ausüben, anziehend oder abstoßend auf ihn einwirken, ohne jedoch ihn zu nötigen oder unwiderstehlich nach einer bestimmten Richtung zu treiben, dann ist normale Determinierbarkeit allerdings mit der Zurechnungsfähigkeit notwendig verbunden, aber sie macht nicht das Wesen derselben aus[1]. Worauf es bei der Zurechnungsfähigkeit wesentlich ankommt, ist die freie Selbstbestimmung, die Herrschaft über unser Tun und Lassen, die wir im bewußten Zustande haben und die der Grund ist, warum man uns unsere Handlungen mit ihren guten und bösen Eigenschaften und Folgen zurechnen und uns für das Böse verantwortlich machen kann.

Die v. Lisztsche Auffassung führt auch zu ganz unhaltbaren Folgerungen. Will er sich konsequent bleiben, so muß er sehr vielen jede Zurechnungsfähigkeit absprechen, die nach allgemeinem Urteil wenigstens eine

[1] Wenn v. Liszt (Lehrbuch des deutschen Strafrechts § 16, S. 84 A.) meint, der Indeterminismus hebe das Strafrecht aus den Angeln, denn die Strafe habe nur Sinn für denjenigen, der die Motivierbarkeit des Willens zugebe, so beweist das nur, daß er keine rechte Idee hat von der Freiheit des Willens. Etwas anderes ist Beeinflußbarkeit des Willens durch Motive und etwas anderes Nötigung des Willens durch Motive. Der Indeterminismus leugnet das letztere, aber nicht das erstere.

beschränkte oder verminderte Zurechnungsfähigkeit besitzen. Und er hat sich auch vor dieser Konsequenz nicht gescheut.

Schon im Jahre 1893 schrieb er: „Nur der Zurechnungsfähige, also der normale Durchschnittsmensch, wird gestraft; dem abnorm auf Motive Reagierenden gegenüber, mag er geistig noch nicht reif oder geistig nicht gesund sein oder sonst in einem anormalen Zustand sich befinden — treten andere Schutzmaßregeln in Anwendung. So erhält die Strafe ihre bestimmte und eigenartige Stellung neben den Erziehungs- und Besserungsanstalten, neben den besondern Asylen für geisteskranke Verbrecher und verbrecherische Geisteskranke, neben den Anstalten für gemeingefährliche Trunkenbolde usw.“ [1]

Hier werden also die Minderjährigen, die jugendlichen Verbrecher, für unzurechnungsfähig erklärt. Auch auf dem Psychologenkongreß zu München (1896) beklagte er es, daß man in Bezug auf die nicht „zur vollen Reife der Entwicklung“ Gelangten die Zurechnungsfähigkeit nicht schlechtweg zu leugnen wage. Und in der Tat, die volle geistige Reife haben die Minderjährigen nicht, also muß ihnen Liszt konsequent die Zurechnungsfähigkeit abstreiten.

Damit setzt er sich aber mit allen bisherigen Gesetzbüchern in Widerspruch. Das neue Bürgerliche Gesetzbuch nimmt bei den Minderjährigen vom siebten Lebensjahre eine beschränkte Geschäftsfähigkeit an; ohne irgendwelche, wenigstens eine beschränkte Zurechnungsfähigkeit kann aber von Geschäftsfähigkeit keine Rede sein. Das deutsche Strafgesetzbuch unterscheidet nach dem Beispiel des römischen Rechts drei Perioden der Zurechnungsfähigkeit. Bei Kindern bis zum vollendeten zwölften Jahre setzt es die strafrechtliche Unzurechnungsfähigkeit voraus und verbietet deshalb die strafrechtliche Verfolgung. Vom 12. bis zum vollendeten 18. Jahre sieht es die Zurechnungsfähigkeit als zweifelhaft an und überläßt es dem Richter, im Einzelfall zu ermitteln, ob und wie weit Zurechnungsfähigkeit vorliege, doch setzt es voraus, die Zurechnungsfähigkeit sei in dieser Periode noch nicht vollkommen, und vermindert dementsprechend Art und Maß der Strafe. Das Gesetzbuch folgt hierin nur der allgemein herrschenden Auffassung. Sobald das Kind zu den Jahren des Vernunftgebrauches kommt, erkennt es in etwa, was sittlich gut und bös ist und damit beginnt eine beschränkte Zurechnungsfähigkeit, die um so vollkommener wird, je

[1] Mitteilungen der Internationalen kriminal. Vereinigung IV 135.

mehr sich die Vernunft entwickelt. Wären die Kinder bis zur vollen Reife der Vernunft gar nicht zurechnungsfähig, so könnten sie in dieser Periode noch keine Sünde begehen, nicht zur Beicht und Kommunion zugelassen, nicht von Eltern und Lehrern gestraft werden u. dgl. Das sind ganz unzulässige Folgerungen, welche die Unhaltbarkeit der v. Lisztschen Auffassung der Zurechnungsfähigkeit klar dartun.

Scheinbar hat v. Liszt seither seine Ansicht geändert. Denn in seinem Gutachten für den 26. Juristentag in Berlin (1902) schlägt er vor, man solle die bisherigen strafrechtlichen Altersgrenzen von 12 und 18 Jahren auf 14 und 21 Jahre erweitern. Bis zum vollendeten 14. Jahre soll jede strafrechtliche Verfolgung ausgeschlossen bleiben und an ihre Stelle die staatlich überwachte Fürsorgeerziehung treten. „Zwischen dem 14. und 21. Jahre hat der Richter im Einzelfall völlig frei zu prüfen, ob Strafe oder staatlich überwachte Erziehung einzutreten hat. Die Feststellung ‚der zur Erkenntnis der Strafbarkeit erforderlichen Einsicht‘ kommt mithin in Wegfall. Maßgebend ist lediglich, ob die Besserung durch Fürsorgeerziehung noch zu erwarten ist oder ob die Verhängung der Strafe unvermeidlich erscheint.“ [1]

Hier ist von Strafe für die Jugendlichen vom 14. bis zum 21. Jahre die Rede, und zwar von Strafe im Unterschied zur Fürsorgeerziehung, also muß Zurechnungsfähigkeit bis zu einem gewissen Grade vorausgesetzt werden, denn ohne Zurechnungsfähigkeit keine Schuld und ohne Schuld keine Strafe.

Wir glauben aber nicht, daß der mit dem Eifer eines Reformators für seine Ideen eintretende Jurist seine Ansicht geändert habe. Es handelt sich nur um „Kompromisse“ mit der herrschenden Anschauung, wie er selbst wiederholt betont [2]. Er will auf die konsequente Durchführung seiner Ideen verzichten, weil die Juristen für dieselben noch nicht reif sind. Deshalb macht er in dem genannten „Gutachten“ und auch in seinem „Lehrbuch des deutschen Strafrechts“ wiederholt Zugeständnisse, die im Widerspruch stehen zu seinen Grundgedanken und zu seinen eigenen anderweitigen Behauptungen.

Die Minderjährigen sind nicht die einzigen, denen v. Liszt gegen die allgemeine Ansicht jede Zurechnungsfähigkeit absprechen muß und tatsächlich

---

[1] Verhandlungen des 26. deutschen Juristentages I, Berlin 1903, 293.
[2] Vgl. ebd. 265.

abspricht. Auch die „unverbesserlichen Verbrecher“ werden von ihm aus der Zahl der Zurechnungsfähigen gestrichen. So bald man fragt: „Wodurch unterscheidet sich die Sicherungsstrafe gegen unverbesserliche Gewohnheitsverbrecher von der Verwahrung unheilbarer und zugleich gemeingefährlicher Geisteskranker?“ so fehlt nach ihm jede Antwort. Der wesentliche Inhalt ist in beiden Fällen derselbe, höchstens kann man gegen Geisteskranke größere Milde üben. „Aber ist selbst diese geringfügige Differenzierung berechtigt, und worauf stützt sich ihre Berechtigung? Auf die Zurechnungsfähigkeit kann sie sich nicht stützen, denn der unverbesserliche Verbrecher ist nicht zurechnungsfähig. Der Indeterminist muß, wenn er anders aufrichtig ist, ihm die freie Willensbestimmung absprechen. (?) Die normale Bestimmbarkeit durch Motive und mit ihr die Empfänglichkeit des Täters für die durch die Strafe bezweckte Motivsetzung fehlt.“ „Die Unterscheidung zwischen der Sicherungsstrafe gegen unverbesserliche Verbrecher und der Verwahrung gemeingefährlicher Geisteskranker ist nicht nur praktisch im wesentlichen undurchführbar; sie ist grundsätzlich zu verwerfen.“[1]

Aber nicht bloß die unverbesserlichen, sondern überhaupt alle sog. Zustandsverbrecher muß v. Liszt, wenn er konsequent sein will, zu den Unzurechnungsfähigen rechnen. Er unterscheidet Gelegenheits- und Zustandsverbrecher[2]. „Beim Zustandsverbrecher erwächst die Tat aus der dauernden Eigenart, der tiefgewurzelten Anlage des Verbrechers, dessen eigenstes Wesen es enthüllt. Brutale Roheit, fühllose Grausamkeit, beschränkter Fanatismus, gedankenloser Leichtsinn, unüberwindliche Arbeitsscheu, geschlechtliche Lasterhaftigkeit führen durch zahlreiche Zwischenstufen zu zweifellos psychopathischen Zuständen.“ Innerhalb der Zustandsverbrecher unterscheidet dann v. Liszt die Besserungsfähigen und die Unverbesserlichen.

Wir wollen jetzt nicht untersuchen, mit welchem Recht die unverbesserlichen Zustandsverbrecher, die ja nach Liszts eigenem Geständnis unzurechnungsfähig sind, noch Verbrecher genannt werden. Aber wir fragen: Sind die „besserungsfähigen“ Zustandsverbrecher noch zurechnungsfähig? Vom Standpunkt der kriminal-soziologischen Schule ganz gewiß nicht. Man kann doch unmöglich einen Menschen, bei dem das Verbrechen „aus

[1] Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissensch. XVII 82.
[2] Siehe diese Zeitschrift oben S. 27.

der dauernden Eigenart", der „tiefgewurzelten Anlage" erwächst, so daß es „sein innerstes Wesen enthüllt", noch normal determinierbar nennen, oder behaupten, er reagiere normal auf die Motive. Also sind ausnahmslos *alle Zustandsverbrecher als unzurechnungsfähig* anzusehen.

Das ist auch im Grunde die Ansicht v. Liszts, die er an verschiedenen Stellen, wenn auch in etwas vorsichtiger Weise, ausspricht. Auf dem schon erwähnten Münchener Psychologenkongreß tadelte er es, daß man noch nicht den Mut habe, allen *nicht normal auf Motive Reagierenden die Zurechnungsfähigkeit abzusprechen.* „Unzählige Übergänge führen von der geistigen Unreife zur vollen Reife der Entwicklung, von der ungebrochenen Gesundheit des Seelenlebens zur ausgesprochenen Geisteskrankheit, von der Tagesklarheit des Bewußtseins zur gänzlichen Umnachtung des Geistes. *Beim Alkoholiker* oder *Morphinisten,* beim „*sozialen Neurastheniker*" oder in den viel umstrittenen Fällen des sog. moralischen Irrsinns, *bei allen Desequilibrierten, deren psychischer Schwerpunkt ins Wanken geraten ist* — überall ist das Vorstellen, das Empfinden, das Wollen, *ist die gesamte Reaktion auf Motive anders als beim normalen Menschen, ohne daß wir doch den Mut finden, die Zurechnungsfähigkeit um dieser Anomalien willen schlechtweg zu verneinen.*"[1]

Allen den genannten fehlt also nach v. Liszt die Zurechnungsfähigkeit. An einer Stelle fügt er allerdings einschränkend bei, nicht alle Abweichungen vom Durchschnitt, sondern nur „Abweichungen von einer gewissen Erheblichkeit" könnten als die Zurechnungsfähigkeit ausschließend in Betracht kommen. „Wenn alle, die einen kleinen Sparren im Kopfe haben, als geisteskrank bezeichnet werden sollten, wie viele von uns würden dann wohl noch übrig bleiben."[2]

Aber was heißt das: „Abweichungen von einer gewissen Erheblichkeit?" Wie groß muß die Abweichung sein, um als erheblich zu gelten? Das Mehr oder Weniger ändert am Wesen der Sache nicht. Man sieht wohl ein, daß je größer die Abweichung vom normalen Zustande ist, um so geringer die Zurechnungsfähigkeit sein muß; aber warum ein bloßer Gradunterschied dem einen die Zurechnungsfähigkeit vollständig nehmen, dem andern aber sie belassen soll, ist schwer einzusehen. Jedenfalls ist ein so vager Maß-

---

[1] Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissensch. XVII 77—78.
[2] Ebd. XIII 342.

stab praktisch völlig unbrauchbar. Denn man vergesse nicht, daß nach v. Liszts eigenem Geständnis mit der Zurechnungsfähigkeit auch die Schuld und die Strafbarkeit wegfällt.

Anderwärts drückt sich der gefeierte Strafrechtslehrer viel offener und kategorischer aus. „Die Zurechnungsfähigkeit entfällt mit jeder Störung des Seelenlebens, sei es im Gebiete des Vorstellens oder des Empfindens oder des Wollens, durch welche die Reaktion anormal, atypisch wird“ [1].

Wie das zu verstehen sei, wird noch näher erklärt. „Was ist normale Reaktion? ... wo ist der Maßstab, mit dem wir messen? ... Ist nicht jedes Verbrechen eine Abweichung von dem normalen Verhalten des Durchschnittsmenschen? Wenn nagende Eifersucht oder glühende Vaterlandsliebe, wenn aufflammende Sinnlichkeit oder drückende Not, die tiefsten Tiefen des Seelenlebens aufwühlend, die schlummernden Triebe entfesselnd, alle Hemmungsvorstellungen überrennend, den Täter zur jähen Freveltat hingerissen haben — kann der Zustand ‚normal‘ genannt werden, in dem er zur Zeit der Begehung sich befunden hat? Ist der dreizehnjährige Dieb ‚normal‘, der in Not und Krankheit, in Schande und Laster aufgewachsen ist, an Körper und Seele verwahrlost und gebrochen, im innersten Mark verfault, lang ehe er zur Reife gekommen? Ist die Hochstaplerin ‚normal‘, die ihr ganzes Leben lang ruhelos von Ort zu Ort, von Land zu Land gezogen ist, lügend und betrügend, heute ein glänzender und bewunderter Stern in den Kreisen der Halbwelt, morgen wieder hinabgestoßen in das schmutzige Elend der Straße, ohne andere Heimat als die Zelle des Gefängnisses, in der allein sie Ruhe und Frieden, Ordnung und Reinlichkeit findet?“

„Der Begriff des ‚Normalen‘ schließt einen gewissen Spielraum mit logischer Notwendigkeit in sich; aber wie uferlos weit müssen die Grenzen des ‚normalen‘ Seelenzustandes gespannt werden, sollen sie alle die Spielarten mit umschließen, auf deren Bestrafung zu verzichten wir heute noch mit allen Kräften uns sträuben?“ [2]

Das ist deutlich gesprochen. Im Grunde ist damit jeder Unterschied zwischen dem Verbrecher und dem Wahnsinnigen oder Geisteskranken geleugnet. Das Verbrechen geschieht ja im Zustand außer-

[1] Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissensch. XVII 75.
[2] Ebd. XVII 77.

gewöhnlicher, seelischer Erregung infolge von Eifersucht, Zorn, Haß, geschlechtlicher Erregung u. dgl., also in einem Zustand, in dem die normale Determinierbarkeit und folglich die Zurechnungsfähigkeit aufgehoben ist. Folglich kann auch von Schuld keine Rede mehr sein, und die Strafe verliert ihre Bedeutung als Vergeltung und Sühne, sie wird zu einer bloßen Sicherungsmaßregel gegen künftige Übeltaten, wie man sie auch gefährlichen Geisteskranken gegenüber in Anwendung bringt.

Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß damit wie mit einem Schlag ungefähr das ganze heutige Strafrecht beseitigt ist. Ganz zweifellos ist sich der Führer der kriminal-soziologischen Schule dieser notwendigen Konsequenzen aus seinen Anschauungen bewußt. In seinem mehrerwähnten Gutachten an die kriminalistische Vereinigung vom Jahre 1893 über das Problem: „Welches ist der Einfluß unserer kriminal-politischen Grundanschauung auf die juristischen Grundbegriffe des Strafrechts?" stellt er sich die Frage: „Sollen wir wirklich jenes veraltete Gebäude verwickelter Begriffe, das wir Strafrecht nennen, noch weiter mit abergläubischer Scheu betrachten und mühsam vor dem Einsturz bewahren, statt mit frischem Mute die morsch gewordenen Mauern niederzubrechen, um Platz für den kühnen Neubau der Kriminalpolitik zu gewinnen? Wenn wir den Mut hätten, unsere Strafgesetzbücher durch den einzigen Paragraphen zu ersetzen: ‚Jeder gemeingefährliche Mensch ist im Interesse der Gesamtheit so lange als nötig unschädlich zu machen' — so hätten wir mit einem Schlag den ganzen Wust von Lehrbüchern und Handbüchern, von Kommentaren und Monographien, von Streitfragen und Gerichtsentscheidungen hinweggefegt: die Juristen hätten abgedankt zu Gunsten des ‚sozialen Hygienikers', ohne all den Formelkrimskrams der ‚klassischen Kriminalisten' könnte im Einzelfall die Entscheidung gefällt werden, die der Gesamtheit frommt." [1]

Es wird dann allerdings hinzugefügt, man brauche für die Zukunft der Juristen nicht besorgt zu sein, neben der Kriminalpolitik werde die juristische Schule des Strafrechts bestehen bleiben; freilich könne er sich täuschen, auf jeden Fall aber werde die soziologische Auffassung der Kriminalität eine tiefgreifende Umgestaltung der Grundbegriffe des Strafrechts herbeiführen.

---

[1] Mitteilungen der Internationalen kriminal. Vereinigung IV 129—130.

Diese beschwichtigenden Äußerungen haben offenbar bloß den Zweck, die ernsten Besorgnisse zu verscheuchen, welche die umstürzenden Ideen der neuen Schule in weiten Kreisen, bei Juristen und Nichtjuristen hervorgerufen haben. Wir hegen keinen Zweifel, daß die obigen Sätze nur die notwendigen Folgerungen aus den kriminal-soziologischen Grundanschauungen enthalten, die schließlich zur Beseitigung des ganzen hergebrachten Strafrechts führen müssen. Die eingehendere Betrachtung des „Verbrechens" und der „Strafe" wird uns dies vollauf bestätigen.

Viktor Cathrein S. J.

Die Charitas.

(Begriff, Ursprung, Ausbreitung; christliche, katholische Charitas.)

Immer neue Erfindungen der Technik und Industrie, steigende Verbesserung und Verfeinerung der verschiedenen materiellen Lagen des Lebens, mancherlei neue Gesetze und Einrichtungen zur Förderung des sozialen Wohles haben ohne Zweifel auch den dürftigeren Klassen der menschlichen Gesellschaft große Erleichterung und Hilfe gebracht. Gar trostlos sähe es aber dennoch aus, Armut, Not und Verzweiflung hätten noch mehr zugenommen, als wir dies trotz jener Fortschritte vielfach gewahren, wenn nicht ein anderer rettender Engel den Hilfsbedürftigen erschienen wäre, die Charitas. Man kann nicht leugnen, daß diese Charitas besonders in den letzten Dezennien an manchen Orten mehr augenfällig an die Öffentlichkeit trat und sich nannte, um, wo immer Elend eintrat, tröstend und ratend, lindernd und wohltuend zu helfen. Da lohnt sich die Beantwortung der Frage, was denn eigentlich diese Charitas ist, wo sie ihren Ursprung genommen, wie weit sie sich ausgebreitet hat.

Was verstehen wir unter Charitas? Das lateinische Wort caritas bedeutet zunächst den hohen Preis oder Wert eines Gegenstandes, dann im übertragenen Sinne die Hochschätzung selbst und besonders die aus Hochschätzung entspringende Liebe. Der Brauch hat jedoch bewirkt, daß, wenn wir von Charitas oder charitativen Bestrebungen reden, wir darunter

nicht jede Hochschätzung und Liebe verstehen. Charitas erstreckt sich nicht auf vernunftlose Wesen. Die Bestrebungen des Tierschutzes und der Tierpflege, vernünftige und sentimentale, Spitäler für erkrankte Tiere u. dgl. gelten nicht als Betätigung der Charitas, ebensowenig wie Förster und Gärtner bei der liebevollen Pflege von Wald und Garten Charitas üben. Charitas nennen wir nach heutigem Brauch nicht einmal jede Äußerung des Wohlwollens und der Liebe gegen vernunftbegabte Wesen. So heißen nicht alle Liebesbeweise zwischen Gatten, Freunden, Bekannten charitative Bestrebungen. Charitas in dem jetzt üblichen Sinne wird nicht geübt gegen Personen, die im vollen Glanze des Glückes leben, Charitas üben wir nicht gegen die Seligen des Himmels. Charitas setzt einen der Hilfe bedürftigen, mehr oder weniger in Not sich befindenden oder leidenden Mitmenschen voraus, mag er durch besondere Bande mit mir verbunden sein oder nicht. Charitas ist tätige, mitleidsvolle Liebe.

Der Baum der Charitas, welcher der Menschheit schon so kostbare Früchte geboten hat und fortwährend bietet, ist nicht gepflanzt worden im 20. oder 19. Jahrhundert. Gewiß haben sich jetzt die charitativen Bestrebungen überall zu schöner Blüte entfaltet. Wir sehen ja bei jedem Religionsbekenntnis Liebeswerke für die Kinder, für die heranwachsende Jugend, für verschiedene Volksklassen, für Arme, Kranke, Altersschwache, auch für Verwahrloste auf sittlichem Gebiet. Viele Werke der sog. „Inneren Mission" der Protestanten, dann die mannigfachen Wohltätigkeitsanstalten und großmütigen Bestrebungen der Israeliten verdienen gewiß unser aller Anerkennung und Bewunderung [1]. Aber die Wurzeln der Charitas haben ein höheres Alter. Der Baum blühte und brachte Früchte im 18., im

[1] Wir weisen z. B. auf die Stadt Frankfurt a. M. hin, die durch ihre geregelte Armenpflege und ihre vielen schönen Wohltätigkeitsanstalten sich in der Tat auszeichnet. Der dort im Oktober 1903 tagende achte Charitastag Deutschlands, unter dem mit größter Hingabe geübten hohen Protektorate Ihrer Kgl. Hoheit der Landgräfin von Hessen, Prinzessin Anna von Preußen, zollte deshalb mit Recht wiederholt seine Anerkennung und Hochachtung wie den Leitern jener Anstalten, so namentlich dem Oberhaupte der Stadt, Herrn Oberbürgermeister Dr Adickes, der durch Teilnahme an der Festversammlung und durch die herzliche Ansprache sein großes Interesse bekundete für charitative Bestrebungen. Vgl. auch das vortrefflich redigierte Handbuch über die Armen- und Waisenpflege der Stadt Frankfurt. Über andere Orte s. H. Pesch, Die Wohltätigkeitsanstalten der christlichen Barmherzigkeit in Wien, Freiburg 1891; Manuel des oeuvres, Paris 1894; C. L. Morichini, Degli Instituti di Carità in Roma, Roma 1870; L. Lallemand, Histoire de la Charité à Rome, Paris 1878.

17. Jahrhundert. Für die große Blüte der katholischen Charitas im 16. Jahrhundert und früher haben wir an Luther einen beredten Zeugen. Von der Kranken- und Kinderpflege, die er auf seiner Reise in Italien vorfand, sagt er:

„In Italia sind die Spitale sehr wohl versehen, schön gebauet, gut Essen und Trinken, haben fleißige Diener und gelehrte Ärzte, die Bette und Kleidung sind fein rein und die Wohnungen schön gemalet. Alsbald ein Kranker hinein wird bracht, zeuhet man ihm seine Kleider aus im Beisein eines Notarien, der sie treulich verzeichnet und beschreibet, werden wohl verwahret, und man zeuhet ihm einen weißen Kittel an, legt ihn in ein schön gemacht Bette, reine Tücher. Bald bringt man ihm zweene Ärzte, und kommen die Diener und bringen Essen und Trinken in reinen Gläsern, Bechern, die rühren sie mit einem Fingerlin an. Auch kommen etliche ehrliche Matronen, verhüllet unterm Angesicht, etliche Tage, dienen den Armen als Unbekannte, daß man nicht wissen kann, wer sie sind; danach gehen sie wieder heim. Das habe ich also zu Florenz gesehen, daß die Spitale mit solchem Fleiß gehalten werden. Also werden auch die Fündlinhäuser gehalten, in welchen die Kinderlin aufs Beste ernähret, aufgezogen, unterweiset und gelehret werden, schmücken sie alle in eine Kleidung und Farbe, und ihr wird aufs Beste gewartet.“ [1]

Oft hebt Luther die werktätige Liebe unter dem Papsttum hervor:

„Unter dem Papsttum waren die Leute milde und gaben gern“, . . . „da war jedermann barmherzig und mild, da gab man mit beiden Händen fröhlich und mit großer Andacht“, . . . „da schneiet es zu mit Almosen, Stiften und Testamenten“, . . . „die Leute gaben, was sie sollten, mit Haufen“; zum Lohne für diese Mildtätigkeit habe Gott damals gute Zeiten gesandt. „Daher auch das Sprichwort unter die Leute kommen, und solches bestätigt: Kirchengehen säumet nicht, Almosengeben armet nicht; unrecht Gut wudelt nicht.“ [2]

„Auf das wohltuendste“, schreibt J. Janssen[3], „wurde das Gemüt berührt beim Anblick der auf dem Boden der kirchlichen Lehre von den guten Werken erwachsenen milden Stiftungen zur Linderung der Armut und des menschlichen Elendes in Spitälern, Versorgungsanstalten, Waisenhäusern, Herbergen für bedürftige Reisende und Pilger, sowie nicht minder zur Förderung des Volksunterrichtes, der Wissenschaft und Kunst. Die freiwilligen Spenden für die milden Stiftungen waren so häufig und so umfassend, daß man für dieselben weder eines Zuschusses von seiten des

---

[1] Förstemann, Luthers Tischreden II 213.

[2] Luthers Werke, Erl. Ausg. V 265; XIII 123; XLIII 164 207; XIII 224 f.

[3] Geschichte des deutschen Volkes I[7] 595. Vgl. auch Ehrle S. J., Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege, Freiburg 1881.

staatlichen oder städtischen Gemeinwesens, noch der Erhebung jährlicher Beiträge, noch der Hauskollekten bedurfte; kein Staat, keine Stadt hatte laufende Ausgaben für Schulen und Armenpflege zu entrichten, und noch die gegenwärtige Zeit erfreut sich gar vieler Anstalten, die im 15. Jahrhundert ins Leben gerufen wurden. Die kirchlichen Orden und Vereine, wie die der Alexianer, der Ordensbrüder vom Heiligen Geiste, der Antonierherren, der Brüder von der freiwilligen Armut, der Elisabetherinnen und der Beguinen, entfalteten ohne Geräusch und Gepränge eine großartige Tätigkeit für die Armen- und Krankenpflege; die Spenden an den Pforten der Klöster waren oft überreich. Auf die Linderung der Armut und des menschlichen Elendes, auf den Schutz der arbeitenden Menschen und auf eine möglichst gerechte Verteilung der wirtschaftlichen Güter war die ganze kirchliche Volkswirtschaftslehre gerichtet. Nicht der persönliche Vorteil, sondern die in brüderlicher Liebe vereinigte Gesamtheit aller sollte den Ausgangspunkt aller wirtschaftlichen Tätigkeit bilden. Darum traten, wie die kanonistischen Schriftsteller der Zeit, so auch die Synoden mit aller Entschiedenheit gegen die Wucherer und Preissteigerer auf und schärften den Seelsorgern die Pflicht ein, in ihren Predigten für die Rechte der Armen, der Witwen und Waisen einzustehen."

In den noch früheren Jahrhunderten welche Menge von Genossenschaften, Vereinen, Anstalten, die in ganz planmäßig geordneter Weise die Pflege der Armen und Notleidenden besorgten! Welche Schar von wahren Helden sich selbst aufopfernder Charitas! Das 13. Jahrhundert war besonders reich daran. Da lebten und wirkten St Franziskus, Dominikus, Klara, Ludwig von Frankreich. Da lebte auch jene, die jüngst in einem von der Pariser Akademie preisgekrönten Werke[1] „Apostel der Charitas Deutschlands" und von Kaiser Wilhelm II. bei feierlicher Gelegenheit in Merseburg am 3. September 1903 „eine der herrlichsten deutschen Frauen, die je den Kranz deutscher Frauen geziert", genannt wurde, die hl. Elisabeth, die große Landgräfin von Thüringen und Hessen. Nicht bloß für ihren Gemahl, sondern auch für Deutschland und für die weite Welt sind ihre Liebeswerke nie verwelkende, stets duftende Rosen geworden und geblieben. Charitativ wirkte auch die freiwillig übernommene und Gott gelobte Armut so mancher Orden. Die Reichen wurden dadurch gemahnt, den schmutzigen Eigennutz zu unterdrücken; den Notleidenden

[1] E. Horn, Sainte Elisabeth, Paris 1902.

wurde die Last der gezwungenen Armut durch das Beispiel der freiwilligen Armut erleichtert. Zudem verliehen jene Orden durch ihre Lehre und ihr Beispiel einfacher, ausdauernder Arbeit dieser selbst eine ganz besondere Weihe und förderten so die Arbeit selbst, dieses mächtige Heilmittel gegen mancherlei Armut und Elend. Das galt besonders von den Orden der hll. Benediktus und Franziskus für das Abendland, vom Orden des hl. Basilius für den Orient, die in dieser Weise charitativ und nationalökonomisch überaus segensreich wirkten.

Die Charitas der Kirche zeigte sich namentlich in der wichtigen Frage der Sklaverei. Das Christentum war zwar, auch nach seinem Siege unter den christlichen Kaisern, nicht mächtig genug, um die Sklaverei unverzüglich aufzuheben; nicht bloß hatte die Kirche noch lange mit den aus dem Heidentum herübergebrachten sozialen Bräuchen Geduld zu üben, sondern auch rechtlich und wirtschaftlich wäre eine plötzliche Aufhebung der Sklaverei unmöglich gewesen. Aber die Kirche arbeitete nach Kräften, um die Sklaverei, welche sie nicht beseitigen konnte, zu mildern. Als Religion der Armen und Arbeitenden betonte sie nachdrücklich einerseits die Wertschätzung der Arbeit, anderseits die Würde des Menschen, sei er Sklave oder Freier, denn in Christo herrsche da kein Unterschied [1]. Sie unterdrückte den Irrtum, auf den die Sklaverei sich stützte, und bekämpfte die Leidenschaften, welche sie unterhielten und förderten. Die Kirche bewirkte, daß die weltliche Gesetzgebung immer milder gegen die Sklaven verfuhr und so die gänzliche Aufhebung der eigentlichen Sklaverei stets gefördert wurde. Diesem charitativen Auftreten der Kirche ist es wohl zuzuschreiben, daß beim Zusammenbruch des römischen Reiches die Sklavenfrage nicht eine unheilvolle Lösung für die menschliche Gesellschaft erfuhr [2].

Sobald die christliche Kirche nach Konstantins Bekehrung frei sich entfalten konnte, entstand auch gleich eine Menge von Wohltätigkeitsanstalten: Armen-, Waisen-, Findelhäuser, Spitäler; man verschaffte armen gefährdeten Mädchen, reuigen Sünderinnen Obdach; auch für Blinde, Stumme, Irre wurden bald eigene Häuser errichtet, man besuchte und tröstete die Eingekerkerten, opferte seine eigene Freiheit für die in Feindesland fortgeschleppten Gefangenen; wo immer eine neue Not sich

---

[1] 1 Kor 7, 21 ff; 12, 13.

[2] Vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon [2], Art. „Sklaverei" von Grupp. L. Lallemand, Histoire de la charité II. Paris 1903, 70 156.

zeigte, ersann man neue Hilfe. Der hl. Johannes der Almosengeber richtete in Konstantinopel sieben Häuser ein für die Pflege armer Frauen zur Zeit ihrer Niederkunft[1]. Es ist ein Irrtum, zu behaupten, die Kirche habe die Werke der Charitas, besonders die Armenpflege, in jener Zeit planlos und deshalb in schädlicher Weise üben lassen. Es genüge, die eine oder andere kirchliche Autorität zu hören. Der hl. Basilius († 379), der ein großartiges, viele Bauten umfassendes Spital zur Aufnahme von Fremden, Armen und Kranken, selbst für Aussätzige, bei Cäsarea erbaut hatte, schreibt einmal einem Freunde, die Verteilung seiner Habe könne man angestellten Armenpflegern überlassen.

Zu dieser Verteilung, meint er, „ist große Erfahrung nötig, um habsüchtige Bettler von wahren Armen zu unterscheiden. Wer diesen, die der Hilfe wirklich bedürfen, gibt, der gibt Gott selbst und wird von ihm den Lohn empfangen. Wer aber ohne Unterschied jedem dahergelaufenen Bettler austeilt, reicht ihm das Almosen nicht aus Mitleid mit seiner Hilfsbedürftigkeit, sondern wirft es ihm hin wie einem Hunde, welcher durch seine unverschämte Zudringlichkeit lästig wird"[2]. Bei andern Stellen der Kirchenlehrer sehen wir, daß die Menschen im 4. Jahrhundert waren wie im 20. und man damals wie heute Vorsicht bedurfte. In der Homilie über die Worte des Psalmisten: „Gib dem, der dich bittet", sagt Basilius: „Du wirst hier gemahnt, einerseits in aller Herzenseinfalt den Bitten geneigtes Gehör zu schenken, anderseits aber auch mit Klugheit die Hilfsbedürftigkeit eines jeden zu prüfen. Wie dieser Mahnung entsprochen werden soll, zeigt uns das Verhalten wohlunterrichteter Gläubigen in der Apostelgeschichte. Da nämlich nur zu leicht der Bettel das Bedürfnis überschreitet und dann zum Gewerbe, ja zur Quelle niedriger Genußsucht wird, so wurde damals das Almosen von bestellten Armenpflegern eingesammelt und dann nach Bedürfnis den einzelnen ausgeteilt. Denn wie z. B. ohne Zweifel den Kranken zuweilen der Genuß des Weines nötig ist, es aber nicht Sache des nächsten Besten sein kann, Maß und Zeit und Art zu bestimmen, wie dies vielmehr Sache des Arztes ist, so ist auch nicht jeder ohne weiteres befähigt, das Almosen in der gehörigen Weise an die Armen zu verteilen. Wer jenen reichlich geben wollte, die zur Rührung weicher Frauenherzen allerlei herzzerreißende Geschichten und Sprüche vorzutragen haben oder ihre verkrüppelten und wunden Glieder gewerbsmäßig zur Schau stellen, der würde diesen Leuten keine Wohltat erweisen. Denn durch solche Freigebigkeit werden sie nur in ihrer Verkommenheit bestärkt. Höchstens durch ein kleines Almosen kann man die lästige Zudringlichkeit dieses Haufens von sich fernhalten."[3]

---

[1] Ratzinger, Geschichte der kirchl. Armenpflege[2], 1884, 143 f.
[2] S. Basil. M., Ep. 150, n. 3 (Migne, Patr. gr. XXXII 605).
[3] Hom. 1 in Ps. 14, n. 6 (Migne a. a. O. XXIX 264).

Der hl. Hieronymus († 420) schreibt:

„Deine Habe ist nicht einfachhin dein Eigentum, nur die Verwaltung ist dir anvertraut. . . . Habe also acht, daß du nicht Christi Besitztum sinnlos verschwendest, indem du das, was eigentlich den Armen zukommt, an Nichtarme gedankenlos wegwirfst.“ [1] Bei der hl. Paula hebt er rühmend hervor, daß sie in ihren Almosen ein kluges Maß hielt und sie nach dem wirklichen Bedürfnis spendete [2]. „Beim Almosengeben“, schreibt der hl. Ambrosius († 397), „soll das Alter, die Arbeitsfähigkeit, auch wohl die Verschämtheit, welche auf eine höhere Lebensstellung hinweist, in Betracht gezogen werden. Denn altersschwachen Greisen, welche sich durch ihre eigene Arbeit nicht mehr ernähren können, gebührt eine reichlichere Spende. Ähnlich bedürfen die Kranken schnellerer Unterstützung.“ [3] „Es muß auch die Wohltätigkeit sich innerhalb gewisser Grenzen halten, damit sie nicht zur Verschwendung werde. Besonders müssen in dieser Beziehung die Geistlichen auf ihrer Hut sein, auf daß sie beim Wohltun nicht eine gewisse Ehrsucht befriedigen, sondern einzig der Liebespflicht nachzukommen suchen. Denn niemand wird mehr als sie durch die ungestüme Zudringlichkeit in Anspruch genommen.“ [4] Von den Hilfesuchenden schreibt er: „Die einen wollen verschuldet sein; eine Behauptung, deren Richtigkeit zu untersuchen ist. Andere geben vor, von Räubern bestohlen worden zu sein. Auch dieser vorgebliche Raub muß erst festgestellt sein, bevor eine reichlichere Spende eintreten darf. Wer so verfährt, der wird gegen niemand hart, vielmehr gegen alle freigebig sein. Man darf sich nicht darauf beschränken, eben nur die Bitten anzuhören; man soll sich überdies von der Wirklichkeit der Bedürfnisse überzeugen.“ [5]

Indessen tadeln doch zugleich die heiligen Väter ein übertriebenes, zu lästiges Verhör der Armen, welches weniger Wirkung der christlichen Klugheit als des Überdrusses am Geben sei [6]. Auch mahnten sie die Gläubigen, ihre Liebe nicht auf die zu beschränken, welche sich durch Frömmigkeit auszeichnen, oder gar Andersgläubige oder Heiden von der Liebe auszuschließen. Zu diesem Zwecke erinnerten sie an die Güte Gottes, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse. Daß die Christen in der Tat so handelten, sagt uns der heidnische Kaiser und Apostat Julian († 363), wenn er an den Oberpriester Arsacius schreibt:

---

[1] S. Hieron., Ep. 58 ad Paul. n. 7 (Migne, Patr. lat. XXII 584).

[2] Ep. 108 ad Eustoch. n. 16 (Migne a. a. O. XXII 892).

[3] S. Ambros., De off. l. 1, c. 30, n. 158 (Migne a. a. O. XVI 69).

[4] Ebd. l. 2, c. 16, n. 76 (Migne a. a. O. XVI 123).

[5] Ebd. n. 77. Wie häufig die Kirche für geordnete Liebestätigkeit eingetreten ist, siehe bei Ehrle, Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege 18 ff.

[6] Non est iudicii, sed taedii (S. Ambros. a. a. O. l. 1, c. 30, n. 159).

„Es ist schmachvoll, daß, während die Juden keinen der Ihrigen betteln und darben lassen, die gottlosen Galiläer aber außer ihren eigenen Armen auch die unsrigen ernähren, wir unsere Notleidenden hilflos verkommen lassen.“ [1]

Zur Zeit der Christenverfolgungen war die Sorge für die Notleidenden sehr geordnet und wurde einheitlich geleitet durch den Bischof, der als Hirt der ganzen Herde sich der Armen liebevoll annahm. Deswegen soll auch der Bischof, wie der hl. Ignatius forderte, alle seine Gläubigen kennen [2]. Hausarmenpflege war besonders in Übung. Die Gehilfen des Bischofs mußten sich mit dem Alter, der Lage und Würdigkeit der Notleidenden genau bekannt machen, ihm berichten und nach seiner Weisung unterstützen [3]. Zudem war ein eigenes kirchliches Amt, das Diakonat, eingesetzt zur gedeihlichen Pflege der Armen und Hilfsbedürftigen [4]. Ebenso finden wir in den Apostolischen Konstitutionen vortreffliche Weisungen zur Übung der Charitas; namentlich wird da öfters auf die Arbeit gedrungen [5]. Wie es in der Apostelgeschichte heißt, wurde nach dem vorhandenen Bedürfnisse unterstützt. Von den Almosen „wurde jedem so viel zugeteilt, als er bedurfte“ [6]. Kein Wunder, wenn Papst Urban († 230) von der römischen Gemeinde sagen konnte, sie habe keine Notleidende, obschon die Zahl der Unterstützten groß war [7]. Schon von der Christengemeinde zur Zeit der Apostel hieß es: „Kein Notleidender war unter ihnen.“ [8] Die Heiden wiesen auf die Christen hin mit den Worten: „Seht, wie sie einander lieben, wie sie füreinander zu sterben bereit sind.“ [9]

Hat nun vielleicht Christus zuerst diese Charitas gelehrt, geübt, empfohlen? Aber zum Gesetzeslehrer, der ihn fragt: „Meister, was muß ich tun, um das ewige Leben zu haben?“ sagt er: „Was steht geschrieben in eurem Gesetze?“ Als dieser erwiderte, daß das Gesetz außer der Liebe zu Gott fordere: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“, sagt ihm Christus: „Tue das und du wirst das ewige Leben haben.“ Und als Vorbild der mildtätigen Nächstenliebe stellt er hier nicht sich selbst, nicht

---

[1] Sozomenus, Hist. Eccl. l. 5, c. 16 (Migne, Patr. gr. LXVII 1264). Vgl. Allard, Julien l'Apostat II 202 ff.

[2] S. Ignat., Ep. ad Polycarp. c. 4, n. 2.

[3] S. Cypr., Ep. 38 (Migne, Patr. lat. IV 330).

[4] Apg 6, 1—6.

[5] Const. Apost. l. 2, c. 4 25; l. 4, c. 2 (Migne, Patr. gr. I 600 f).

[6] Apg 2, 45; 4, 35. [7] Euseb., Hist. Eccl. l. 6, c. 43.

[8] Apg 4, 34.

[9] Tertullian., Apologet. c. 39 (Migne, Patr. lat. I 471).

einen seiner Jünger hin, sondern einen fremden Samaritaner[1]. Auch die Kirche hält noch stets dieses Beispiel des Samaritaners, also das Beispiel eines Nichtchristen, allen ihren Kindern zur Nachahmung vor[2]. In der Tat, vor Christus im jüdischen Gesetze wurde die Charitas geübt.

Das mosaische Gesetz schrieb allgemeine Menschenliebe vor, wenn auch zunächst der Volksgenossen: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst." [3] Wohltätigkeit und Barmherzigkeit, welche dem Dürftigen liebevoll zuvorkommt und nicht wartet, bis er bittet, wurde als eine Gott besonders wohlgefällige, von ihm reichlich zu belohnende Tugend empfohlen. „Brich dein Brot mit dem Hungrigen", sagt Is 58, 7, „Elende und Obdachlose führe in dein Haus; siehst du einen Nackten, so kleide ihn und verachte nicht dein Fleisch." [4] „Wer einen Dürftigen schmäht, höhnt dessen Schöpfer; diesen aber ehrt, wer sich erbarmt der Armen." [5] „Dem Herrn gibt zu Leihe, wer sich des Armen erbarmt; was er getan, wird ihm jener wieder vergelten." [6] Vom starken Weib heißt es: „Ihre Hand öffnet sie den Armen, und ihre Arme breitet sie aus nach dem Dürftigen." [7] Teilnehmende Liebe sollen die Gesunden den Kranken beweisen[8]. Die Toten begraben galt als ein Werk der Barmherzigkeit und Pietät[9]. Im Tempel befand sich ein Platz: „Kammer der Verschwiegenen", wo Gaben für sog. verschämte Arme niedergelegt wurden[10]. So wurde also vom mosaischen Gesetz die Übung der Charitas empfohlen und gefordert. Diese Übung barmherziger Liebe hat sich bei den Israeliten bis auf den heutigen Tag erhalten. Es wäre wohl unrecht, bei den gläubigen Israeliten übernatürliche Beweggründe bei diesen ihren Wohltaten leugnen zu wollen[11].

Aber auch außerhalb des mosaischen Gesetzes und vor demselben blühte die Charitas. Job konnte von sich sagen: „Helfer war ich dem Armen, der klagte, und der Waise, welcher der Beschützer fehlte[12].

---

[1] Lk 10, 25—28. [2] Evangelium des 12. Sonntags nach Pfingsten.

[3] Lv 19, 18. Vgl. Tob 4, 16. Lk 10, 27 28. Knabenbauer, Comm. in Ioann. 13, 34.

[4] Hinweis auf die Abstammung von dem einen Stammvater siehe Apg 17, 26.

[5] Spr 14, 31. [6] Ebd. 19, 17. [7] Ebd. 31, 20.

[8] Sir 7, 39. [9] 2 Kg 2, 5. Tob 1, 20; 2, 3; 12, 12.

[10] Schegg-Wirthmüller, Bibl. Archäologie 617.

[11] Vgl. H. Zschokke, Der dogmatisch-ethische Lehrgehalt der alttestamentl. Weisheitsbücher, Wien 1889, §§ 66 und 71; Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg und Leipzig 1896; Dr Hamburger, Real-Enzyklopädie für Bibel und Talmud, Art. „Nächstenliebe".

[12] Jb 29, 12.

Weil in letzter Zeit so häufig „Babel" neben „Bibel" genannt wird, möge erwähnt werden, daß im Gesetze des babylonischen Königs Hammurabi, in der bei weitem ältesten geschriebenen Rechtsurkunde (etwa 2200 v. Chr.), die dem Gesetze Moses um etwa 600 Jahre vorausliegt, die Übung der Charitas sich findet. Hammurabi sagt selbst, sein Gesetz habe den Zweck, „daß der Starke dem Schwachen nicht schade, daß Waisen und Witwen gesichert seien" [1]; auch finden wir in diesem Gesetze schon Waisenfürsorge [2]. Mildtätige Liebe gegen Notleidende, Gastfreundschaft gegen dürftige Fremde wird als Tugend gepriesen auf den ältesten Papyrus und Grabdenkmälern Ägyptens [3]. So beweisen die frühesten Geschichtsquellen, daß die Charitas in der alleraltesten Zeit gepflegt wurde. Als Gott zu Noe und seinen Söhnen nach der Sündflut sagte: „Von eines jeden Hand, als seines Bruders, werde ich fordern das Leben des Menschen" [4], da empfahl er schon die Übung der Charitas.

Wir stehen bereits nahe bei der Wiege des Menschengeschlechtes. Dort, ja im Paradiese liegen die eigentlichen Wurzeln der Charitas. Drei Tatsachen oder drei Wahrheiten finden wir da, welche die Charitas erzeugten. Diese drei Wahrheiten bildeten durch alle kommenden Jahrhunderte und bei allen Völkern die Hauptwurzeln der eigentlichen Charitas.

Die erste Wahrheit ist: Von einem Menschenpaar ließ Gott das ganze Menschengeschlecht abstammen; so bildet es eine Familie; als Glieder dieser einen Familie sind alle Menschen untereinander verbunden.

Die zweite Wahrheit: Der Mensch ist nicht bloß ein Bild Gottes, wie jede Wirkung ein Bild ihrer Ursache genannt werden kann, wie die Blumen, die Vögel, wie die gesamte sichtbare Welt ein Abbild der Weisheit, Güte und Macht des Schöpfers heißt. Der Mensch ist mehr; er

---

[1] Dr H. Winkler, Die Gesetze Hammurabis, in „Der alte Orient", 4. Jahrg. (1902), 4. Heft, S. 39.

[2] Ebd. 177; vgl. 28 29.

[3] L. Lallemand, Histoire de la Charité I. Paris 1902. 29 ff, wo Stellen angeführt sind aus Ph. Virey, Papyrus Prisse, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Fasc. 70 (1887): Amélineau, Essai sur l'évolution hist. et phil. des idées morales dans l'Egypte ancienne (1895) etc. Ebd. (S. 33) finden sich aus dem Totenbuch (Le livre des morts des anciens Égyptiens, par Paul Pierret, 1882) die Worte, welche der Gott Osiris zur Seele des Verstorbenen spricht, die ihre guten Werke ihm gezeigt hat: „Er hat sich Gott versöhnt durch seine Liebe. Er gab Brot dem, der hungerte, Wasser dem, der dürstete, Kleidung dem Nackten, er gab eine Barke dem, der ihrer bedurfte."

[4] Gn 9, 5.

wurde, nach dem Ausdrucke Gottes selbst, als ein vorzügliches „Bild und Gleichnis“ Gottes erschaffen, so daß in besonders vollkommener Weise im Menschen Gott erkannt, geehrt, geliebt werden kann.

Die dritte Wahrheit: Dieses Ebenbild Gottes, welches namentlich in der menschlichen Seele ruht, soll nicht mit dem Tode des Menschen enden, sondern ewig leben, es ist unsterblich. Und zwar kann und soll es sich eine glückliche Ewigkeit erlangen und verschönern durch gute Werke.

Halten wir Rundschau bei den verschiedenen Völkern, wir werden sehen, daß in dem Maße, als diese drei Hauptwahrheiten verdunkelt wurden, auch die eigentliche Charitas abnahm. Ersterben die Wurzeln, dann wird der Baum selbst erkranken. Ist der Mensch mir nicht verbunden als Familienglied, erkenne ich in ihm nicht Gott mehr als in andern Gegenständen, ist sein Leben mit dem Tode zu Ende und nützt ein tugendhaftes Leben nichts für die Ewigkeit, dann schwindet der eigentliche Grund, ihm im Elende zu Hilfe zu eilen.

Aber ist denn, was man „Humanität“, „reine Menschenliebe“ nennt, nicht eine genügend mächtige Triebkraft? Hat dieser Begriff nichts von jener dreifachen Unterlage, dann bleibt ungemein wenig, warum ein Mensch den andern mehr lieben soll als ein Tier das andere. Welche charitativen Bestrebungen aber unter Tieren herrschen, zeigt jeder zoologische Garten. Schwerlich hat schon jemand gesehen, wie ein gesundes Tier für ein krankes seine Leckerbissen hergibt. Die eine kurze Zeit dauernde Mutterliebe der Tiere erklärt sich genügend durch den vom Schöpfer verliehenen Instinkt zum Zweck der Fortpflanzung und Erhaltung der Wesen. Ohne jene Wahrheiten ist es schwer verständlich, weshalb das fünfte Gebot in der bisherigen Ausdehnung bestehen soll. Warum sollte ich dann nicht einem hoffnungslos daniederliegenden Kranken, einem unheilbar verkrüppelten Kinde in irgend einer Weise helfen, sein nur leidenvolles Leben zu enden, oder warum sollte ich notleidende Mitmenschen, die vielleicht bald als Nebenbuhler mir schaden, aus ihrer Not erretten? Selbst das Aussetzen und Töten der Kinder bei den Alten und die Anthropophagie der wilden Völker erscheint dann in einem weit milderen Lichte. Höchstens bleibt der Grundsatz: Hilf dem Mitmenschen, wo, wann und wie weit dies dir selber nützt. Das ist aber nicht Charitas, sondern Egoismus.

Auf einer wissenschaftlich sein wollenden Versammlung wurde jüngst „werktätige Menschenliebe“ empfohlen im Anschluß an die zwei Sätze: „Für Gott gibt es im Weltsystem keinen Platz“ und „Die Überzeugung,

daß im Jenseits das Nichts ist, mußte zur Verbesserung des Diesseits führen"[1]. Würde dies Geltung bei den Menschen finden, oder was Ähnliches sonst der Unglaube lehrt, dann kann die Charitas die Erde verlassen, Arme und Notleidende dürfen von mildtätiger Liebe nichts erwarten, nichts, als was zur Verbesserung des Ichs ihrer scheinbaren Wohltäter dient! Dann verzweifeln viele mit Recht. Denn ist „im Jenseits nur das Nichts", dann bleibt für sie hier nur ein Leben voll Elend und Jammer; warum dann nicht suchen, sobald als möglich diesem Leben ein Ende zu machen — auch schon deshalb, daß nicht der Anblick ihrer Not jenen Herolden „werktätiger Menschenliebe" in „der Verbesserung ihres Diesseits" lästig werde. Doch Gott und das große Etwas im Jenseits hören nicht auf, zu sein, weil kleine Menschengeister — Toren nennt sie die Heilige Schrift — sie leugnen, so wenig wie die Sonne ihren Lauf und ihre Strahlen ändert, weil ein Menschenkind dieselben einmal verwünscht.

Aber vielleicht denkt jemand: Wozu solch ideale Beweggründe? Besser praktisch handeln und helfen, wo Not ist! Wie überall, so gilt auch von der Charitas, daß größere Anstrengung nur dann standhält, wenn der Mensch durch höhere, d. h. ideale, Beweggründe gehalten und getragen wird. Ein Schiff durchzieht nur dann sicher und schnell den Ozean, wenn in seinem Innern eine tüchtige Dampfkraft tätig ist. Elektrische Werke stocken, wenn nicht ein mächtiger Strom sie in Bewegung hält. Was der Dampf für das Schiff, der elektrische Strom für Maschinen, das sind für opferwilliges, ausdauerndes Handeln des Menschen die idealen Beweggründe. Stand doch noch jüngst zu lesen[2], auch die Sozialdemokratie, selbst die Landwirtschaft müsse mit idealen Aufgaben kommen, wolle sie Erfolg beim Volke finden. Dann gilt das aber sicher von der Charitas. Je reiner, je allseitiger, je mächtiger da die Beweg-

---

[1] So Dr Ladenburg, Professor der Chemie an der Universität Breslau, auf der 75. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte nach dem unwiderrufenen Bericht der „Frankfurter Zeitung" (vom 23. September 1903, I. M.). Diese Aussprüche führen ganz logisch zu den äußersten Konsequenzen der Sozialdemokratie. Weil diese keinen Gott, keine Vorsehung, kein Jenseits annimmt, gelangt sie in naturgemäßer Folgerung zum Kommunismus, leugnet den von Gott gewollten Unterschied der Stände und des Besitzes, will deshalb auch nichts von Barmherzigkeit oder barmherziger Liebe wissen, sondern sieht in allem Wohltun nur eine Übung der Gerechtigkeit.

[2] Dr Tienken in der Berliner Zeitschrift „Das Land", s. „Kölnische Volkszeitung" Nr 784, 18. September 1903.

gründe sind, desto größer und vollkommener ist ihre Tätigkeit. Auch darf der Mensch sich nicht bloß von einem gewissen Gefühl oder Instinkt leiten lassen, sondern muß wissen, warum er so handeln soll. Jene idealen Beweggründe geben die Antwort, warum wir charitativ tätig sein müssen.

Weil im klassischen Altertum der Griechen und Römer jene Wahrheiten der Uroffenbarung verdunkelt waren oder durch andere Bestrebungen zurücktraten, finden wir bei ihnen weniger charitative Bestrebungen als bei den vorklassischen Völkern, z. B. bei den Persern, bei den hindustanischen Stämmen, in China, oder auch als im Islam [1].

Was bei den Griechen und Römern Charitas zu sein schien, z. B. Bürgerunterstützungen, Getreidespenden, hatte meist den Charakter einer ökonomischen oder politischen Maßregel, geschah wegen der Abhängigkeit der Regierung vom Volk oder wegen des politischen Zusammenhanges zwischen Cäsarismus und Proletariat. In den sog. trajanischen „Alimentationen" ist mehr Ähnlichkeit mit unsern Armenanstalten zu finden [2]. Eine allgemeine, sich aufopfernde, im größten Elende ausdauernde Charitas oder Nächstenliebe finden wir im klassischen Altertum in größerem Maße nicht. Von einzelnen Ausnahmen kann man absehen; sie stoßen die Regel nicht um. An Stelle der Nächstenliebe trat mehr ein kalter, berechneter Egoismus. Seneca [3] verwirft die misericordia als Tugend, schwache

---

[1] Siehe Bruder im Staatslexikon; v. Stein in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, Art. „Armenpflege".

[2] Vgl. über die Alimentarinstitutionen H. Schiller, Geschichte der röm. Kaiserzeit I 541 f 566 623 630 usw.; II 295. Im römischen Reiche hatten die Vereine (collegia, es handelt sich besonders um die collegia tenuiorum und collegia funeraticia) teils einen politischen Charakter, teils bezweckten sie, die Mitglieder nötigenfalls durch Rat und Tat zu unterstützen, denselben auch ein geziemendes Leichenbegängnis zu verschaffen. Gegen Mommsen und andere bringt J. P. Waltzing, Professor an der Universität Lüttich (Les corporations Romaines et la Charité. Extrait des comptes rendus du 3e congr. scientif. international des catholiques, tenu à Bruxelles, sept. 1894, Louvain 1895) Beweise, daß diese Kollegien von den charitativen Anstalten und Bestrebungen des Mittelalters und der Neuzeit ganz verschieden waren. Tertullian (Apolog. 39) zeigt, daß gerade durch die Charitas die christliche Vereinigung weit über den römischen Kollegien stehe. Siehe auch die gründliche Arbeit von Dr H. Mané: Die Vereine der fabri rc. im römischen Reich, Frankfurt a. M. 1886; Der Praefectus fabrum, Halle 1887, 28 ff; Schneidewin, Die antike Humanität, Berlin 1897, 444 ff; Dr Becker, Die Behandlung verlassener Kinder im Altertum. Jahresbericht der Selektenschule, Frankfurt a. M. 1871.

[3] De clementia 2, 4 5 6.

Geister, alte Weiber &c. seien mitleidig, der Weise nicht. Wo aber in irgend einer Religion der alten oder neueren Zeit jene drei Wahrheiten der gemeinsamen Familie, der Gottähnlichkeit, der Unsterblichkeit, wenn auch in umgestalteter Weise, erhalten sind, da muß es diese Religion als ihre heilige Aufgabe betrachten, charitativ tätig zu sein. Das sehen wir besonders bei der christlichen und bei der israelitischen Religion.

Diese Wahrheiten gelten aber für alle Menschen, und deswegen ist Charitas Aufgabe aller Menschen, und jeder leidende Mitmensch ist Gegenstand der Charitas. Die Grenzen des Menschengeschlechtes und die Grenzen des Elendes sind also auch die Grenzen der Charitas.

Aber, wenn dem so ist, warum noch eine konfessionelle Charitas, warum nicht allein die interkonfessionelle pflegen? Es mag bei der konfessionell verschiedenen Bevölkerung in vielen Staaten heute die interkonfessionelle Charitas auf manchen Gebieten wohltätig wirken, deshalb braucht die konfessionelle Charitas noch nicht zu schwinden.

Sie hat erstens das Recht und die Pflicht zu existieren. Die Übung der Charitas ist ja eine Pflicht der Religion. Eine Konfession oder Religion also, die als solche die Charitas nicht pflegte, zeigte wenig Lebenskraft; ihre Anhänger würden dieselbe bald geringschätzen und, gewonnen vielleicht durch Wohltaten anderer Konfessionen, die ihrige darangeben. Auch die Art der Übung wird sich, weil religiöse Pflicht, verschieden gestalten, je nach der Verschiedenheit der Religion. Endlich umfaßt die Charitas vielfach gerade die Interessen und Bedürfnisse der Religion, hat mit zu sorgen, daß die Religion, dieses kostbarste Gut der Menschen, nicht im Elend gefährdet, sondern nach Kräften gefördert wird. Wie soll da anders wirksam geholfen werden als durch konfessionelle Charitas!

Bei Übung dieser konfessionellen Charitas muß aber selbstverständlich alles vermieden werden, wodurch andersgläubigen Notleidenden das, was ihnen heilig ist, mit Recht angegriffen oder gefährdet erscheint. Konfessionelle Charitas soll nicht engherzig sich bloß auf die Angehörigen der eigenen Konfession erstrecken, sondern, wenn auch nach der Lehre der Apostel vor allem bei den „Hausgenossen“ [1], soll sie doch, soweit sie kann, helfen, wo immer menschliches Elend sich zeigt. Endlich wird es oft ratsam sein, daß die konfessionelle Charitas in Verbindung bleibe mit den andern interkonfessionellen Anstalten, um so wirksamer arbeiten zu können.

---

[1] 1 Tim 5, 8.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten, wie verhält sich zu der schon an der Wiege des Menschengeschlechtes entstandenen, auf alle Menschen sich erstreckenden Charitas die christliche, die katholische Charitas.

Nach christlicher, katholischer Lehre hat Christus gerade jene drei Grundstützen der Charitas nicht nur erneuert und befestigt, sondern auch erweitert. Er hat zunächst die Zusammengehörigkeit der Menschen nicht bloß stets betont, sondern auch vervollkommnet. Alle Menschen sind ja berufen, mit ihm, dem Gottmenschen, als Bruder verbunden zu sein, Gott als den gemeinsamen Vater anzurufen, an einem gemeinsamen Tische die himmlische Nahrung des heiligen Sakramentes zu nehmen, als Glieder eines mystischen Leibes, als Kinder einer wahren Gottesfamilie, dessen Haupt Christus ist, einander zu lieben. Christus lehrt uns im Vaterunser für das Wohl aller beten.

In diesem von Christus wiederhergestellten und vollendeten Gottesreiche gab er der Armut und den Armen sogar eine bevorzugte Stellung. Denn nicht bloß lehrte der Heiland die richtige Wertschätzung der irdischen Güter, so daß wir von Über- und Unterschätzung derselben bewahrt bleiben, sondern er adelte die Armut und verschaffte ihr eine geachtete Stellung im Erlösungswerke. Das geschah schon durch das Beispiel Christi, der ganz arm in diese Welt eintritt, von armen Eltern auferzogen, das Leben eines Armen in Nazareth führte, in seinem apostolischen Leben, beim öffentlichen Auftreten nicht so viel hatte, um die Tempelsteuer zu bezahlen. Von Almosen und von der Unterstützung mildtätiger Menschen lebend, konnte er den Schriftgelehrten sagen: „Die Vögel haben ihre Nester, die Füchse ihre Höhlen, der Menschensohn aber hat nicht, wo er sein Haupt hinlegen kann.“ Ganz arm hat er endlich diese Welt am Kreuze wieder verlassen. Wie eindringlich empfiehlt dann Christus die Liebe zur Armut! Losschälung vom Irdischen macht er zum Grundsatz des Christentums. Auch von seinen Aposteln fordert er solche Armut. Ist durch alles dieses die Armut nicht geehrt, geadelt worden? Diese Ehrung der Armut durch Christi Lehre und Beispiel hat ungemein die Übung der christlichen Liebestätigkeit gefördert. Sie hat bewirkt, daß unzählige Reiche und Fürsten die freiwillige Armut wählten, nachdem sie alle ihre Habe den Armen geschenkt, sie hat den Gegensatz zwischen reich und arm beseitigt, unzähligen Armen Trost und Hilfe gebracht.

Das göttliche Ebenbild sollte im Menschen durch die heiligmachende Gnade Christi so vollendet werden, daß wir, wie der Apostel

sagt, „Gott ähnlich werden, Kinder Gottes heißen und sind“; eine Verwandtschaft und Ähnlichkeit mit Christus soll bewirkt werden, so daß der Gottmensch dereinst als Richter das, was für die Ärmsten, Verlassensten, Hilfsbedürftigsten geschieht, als ihm bewiesene Liebe betrachten wird. „Was ihr immer einem der geringsten getan, das habt ihr mir getan.“ Die Jüngerschaft, ja die Liebe Christi soll an dieser gegenseitigen Liebe erkannt werden. Wie sehr mußte dadurch dort, wo Liebe zu Christus brennt, auch Liebe zu den Armen und Notleidenden entzündet werden, in denen ja der Gottmensch selbst geehrt und geliebt werden soll!

Die Lehre der Unsterblichkeit erhielt ihre Vollendung dadurch, daß jene, die „im Herrn sterben“, mögen sie auch hier auf Erden dem armen Lazarus geglichen haben, ewig an Seele und Leib glücklich im himmlischen Reiche Christi, nicht bloß leben, sondern „herrschen“ sollen als verherrlichte Glieder des glorreichen Leibes Christi, als verklärte Brüder Christi. Wie erhaben erscheint durch alles das jeder, auch der ärmste der Menschen! Ja welche Würde besitzt jeder Mensch! Denn entweder ist er schon im Besitz dieser Würde oder er ist für sie bestimmt. Sei er reich oder arm, Fürst oder Arbeiter, Europäer oder Asiate, Kameruner oder Kongoneger, lebe er als Sklave oder frei oder im Kerker, sei er achtbar oder ein Missetäter, sei er mein Freund oder Verfolger und Feind, sei er äußerlich mit der Kirche verbunden oder nicht, Christ oder Heide, solange er auf Erden weilt, ist er berufen, hier ein Kind Gottes, dort oben mit mir ewig glücklich zu sein. Deswegen kann und soll jeder Mensch, auch der allerunglücklichste, Gegenstand der werktätigen, mitleidsvollen Liebe, Gegenstand der Charitas sein. Das sagt die Lehre des Gottmenschen. Weil diese göttliche Lehre Christi jene ersten Wahrheiten des Paradieses erweiterte, weil zudem diese vielfach auch beim israelitischen Volke in Vergessenheit geraten waren oder nicht befolgt wurden, so konnte Christus mit Recht sagen, ein neues Gebot der Liebe gebe er den Menschen. Neu war das Gebot, weil vervollkommnet in seinem Ziele, in seinem Beweggrunde, in seiner Ausdehnung. Aber neu war es auch wegen des Vorbildes, das Christus gab, weil wir den Nächsten lieben sollten, wie er selbst ihn geliebt hat.

Wir Menschen haben neben der Lehre gern Vorbilder und Ideale. Der Gottmensch selbst wurde für uns ein solches Ideal der Charitas. Als Vorbild der Charitas war er schon verheißen im Paradiese. Gleich nachdem das Menschengeschlecht durch den Sündenfall der übernatürlichen

Güter beraubt wurde, da erbarmte sich Gott dieser unglücklich gewordenen Menschen, übte Charitas, ja der Gottmensch sollte selbst persönlich an ihnen in ihrem Elende Charitas üben, sie retten. Als Vorbild der Charitas trat er in diese Welt ein, leidend, sich opfernd unsertwegen. Allgemeine, sich hingebende Liebe bezeigte er den Allerärmsten. Für die verlassensten Sünder erklärte er sich bestimmt. Er ging umher, Wohltaten spendend, heilend alle Gebrechen, alle Krankheiten — transiit benefaciendo, sanans omnem languorem et omnem infirmitatem[1]. Lazarus, Jerusalem zeigen, wie seine Tränen wegen des zeitlichen oder ewigen Unglückes der Menschen fließen. Für alles Elend, für das heute die Charitas arbeitet, sehen wir auch den Heiland tätig: er ist der Kinderfreund, er speist die Hungrigen, tröstet die Traurigen, heilt selbst seine Feinde, verteidigt die Verfolgten, ist die Zuflucht der Verachteten. Die Jünger des Johannes, die ihn fragen, ob er der verheißene Messias sei, weist er hin auf die Werke der Charitas, die er übt: Gehet hin und verkündet dem Johannes, was ihr gesehen: „Blinde sehen, Lahme wandeln, Aussätzige werden rein, den Armen wird die frohe Botschaft verkündet.“[2]

Durch die Einsetzung der Sakramente wirkt er charitativ in allen geistigen Notständen der leidenden Menschheit. Für alle ohne Ausnahme, auch für seine Verfolger, gibt er sich in den schmerzlichsten Tod, noch am Kreuze übt er Charitas an dem von allen verworfenen Schächer. Und das Kind der katholischen Kirche ist überzeugt, daß dieses herrliche Ideal der Charitas noch fortwährend auf den Altären weilt, um dort die Charitas zu üben, um Traurige, Verlassene zu trösten, geistig Hungernde zu nähren, um Sterbenden als Wegzehrung zu dienen, d. h. um ihnen, Charitas übend, Begleiter auf dem Wege aus diesem Leben zu sein. Ist dieses mitleidsvolle, liebende Herz des Erlösers nicht für alle Gläubigen ein großartiges, aufmunterndes Bild der Charitas? So zeigte der Heiland zugleich die Tätigkeit aller drei göttlichen Personen für die Menschen hier im Leben und dort oben, und zwar für alle, auch für die elendesten. Weil also der Tabernakel und das Kreuz mit dem Gekreuzigten uns besonders nachdrücklich an diese Tätigkeit der drei göttlichen Personen erinnert, so wird, wo immer ein Tabernakel steht, wo das Kreuz aufgerichtet ist, sich aufopfernde Charitas blühen.

Noch ein zweites Ideal verpflichtet den Katholiken zur Übung der Charitas. Ohne Zweifel ist das weibliche Geschlecht besonders berufen

[1] Apg 10, 38. Mt 4, 23. [2] Mt 11, 5.

und bestimmt, dem armen Menschen in seinem vielfachen Elend als Charitasengel zur Seite zu stehen. Wie Gottes Vorsehung in der ganzen Natur zur Erfüllung großer, das Menschengeschlecht schützender Pflichten einen gewissen Drang, eine natürliche Freude der Natur des Menschen eingeflößt, wie er allen Menschen, die nicht entartet sind, einen Trieb zur Übung der Charitas verliehen hat, so hat er in das weibliche Herz ein ganz eigenes liebevolles, zärtliches und dauerndes Mitgefühl mit dem Elend des Menschen gelegt, wie es durchschnittlich bei Männern, auch bei den besten, nicht leicht gefunden wird. Das weibliche Geschlecht hat einen besondern Beruf zur Übung der Charitas. Es fühlt sich ganz heimisch, fast glücklich, wenn es im Unglück, im Leiden trösten, helfen kann.

Dem weiblichen Geschlechte hat deshalb Gott von Anfang an noch ein besonderes Vorbild und Ideal gegeben, das ist die Mutter Christi. Auch für Andersgläubige behält dies seine Bedeutung, denn nicht um die Verehrung Mariens handelt es sich hier. Gewiß steht Maria an Würde, an Vollkommenheit und Macht unendlich tief unter dem Erlöser; das weiß jedes katholische Kind. Aber als besonderes Ideal der Charitas kann sie nicht weggestritten werden. Schon im Paradiese wurde hingewiesen auf sie, das Weib, die den Erlöser gebären und mit dem Hauptgegner des Menschengeschlechtes Feindschaft haben werde. Sie sollte also Charitas üben für das Menschengeschlecht. Und welch herrliche Aufgabe zur Übung der Charitas wurde ihr in diesem Leben! Denn, was sie für ihren Sohn tat, tat sie, diesen nachahmend, zugleich mit für das im Elend schmachtende Menschengeschlecht. Übte sie nicht Charitas, als sie zustimmte, die Schmerzensmutter des Heilandes zu werden; sie wußte ja, daß ihr Sohn der Mann der Schmerzen sei? Übte sie nicht Charitas, als sie ihr Kind hegte im Stalle von Bethlehem in der größten Armut und Not, als sie mit ihm vor dem Verfolger Herodes nach Ägypten floh, als sie im armen Häuschen von Nazareth in Armut und Entbehrung für dasselbe sorgte? Auf dem Weg zum Kalvarienberg folgt sie ihrem Sohn, während die Jünger ihn verlassen; sie hält bei ihm aus unter dem Kreuze, steht an seinem Sterbebette; sie nimmt noch den verwundeten Leichnam ihres Sohnes auf den Schoß. Hat sie nicht alle charitativen Werke an ihm, dem Heiland der Welt, und dadurch an uns ausgeübt? Wenn sie die schmerzensreiche Mutter genannt wird, so heißt das mit andern Worten: Maria ist ein herrliches Ideal der Charitas für das ganze weibliche Geschlecht, ja für uns alle.

Das sind unsere Beweggründe, unsere Ideale der christlichen, der katholischen Charitas; sie haben im Laufe der Jahrhunderte heilige, herrliche Nachahmer gefunden. Ihre Frucht ist echte Charitas, d. h. eine werktätige Liebe, die, soweit möglich, alle Menschen, jede Not, jedes Elend liebend umfaßt, die sich betätigt auch unter den schwersten Opfern, selbst bis zur Hingabe des Lebens.

Was ist es doch Wunderbares um diese Charitas, die sich über alle Zeiten, über alle Länder erstreckt, alle Menschen untereinander und mit Gott vereinen will! Denn auf dem Boden der Charitas könnten und sollten wir alle mehr miteinander verbunden werden. Auf so manchen Gebieten gehen die Interessen und gehen die Geister weit auseinander, und kaum ist es möglich, die Menschen da zu einen. Aber die Charitas verbindet die Herzen. Teilnahme im Glück fesselt uns nicht so aneinander, wie Teilnahme und Hilfe im Unglück. Kriegskameraden, Leidensgefährten halten treuer zusammen als Genossen der Freude. Deshalb könnten auf dem Felde der Charitas die Menschen sich nähern, um so dann auch in der Wahrheit zu größerer Einheit zu gelangen. Gleich der Sonne sollte die Charitas über die Welt dahinziehen, alles erleuchtend, erfreuend, tröstend, belebend, einigend. Die Werke der Charitas sind wohlriechenden Blumen gleich, die das Krankenlager der Menschheit erfreuen. Vielleicht hat Gott so viele Tränen mancherlei Elendes fließen lassen, damit dadurch der Boden befruchtet werde, auf dem Rosen der barmherzigen Liebe erblühen. Doch nicht bloß Blüten trägt die Charitas, sondern die kostbarsten Früchte, mit denen sie die Jahrhunderte hindurch die Menschen erquickt hat. Ihre Wurzeln stehen im Himmel selbst; denn die Charitas ist ein Funke, eine Nachahmung der göttlichen Liebe. Wie die Charitas vom Paradiese ausgeht, so führt sie auch wieder zum Paradiese. Die Werke der Charitas verschaffen ja die Güter, das Leben des Paradieses. Zu denen, die im rechten Geiste die Werke der Barmherzigkeit geübt haben, wird Christus dereinst sprechen: „Kommet, ihr Gesegnete des Vaters, besitzet das Reich, das euch bereitet ist.“ So wird der letzte Tag auch der Tag der Verherrlichung, des Triumphes, der Krönung der Charitas sein.

Möchte darum der herrliche Baum der Charitas immer schönere Blüten und Früchte bringen zum Wohl und Heil aller, möchte er immer mehr Menschen beglücken auf der weiten Welt zur Ehre und zum Ruhme Christi, des Königs der Charitas, zur Ehre und zum Ruhme des unendlich mitleidsvollen, unendlich barmherzigen, unendlich liebenden dreieinigen Gottes.

Hermann Nix S. J.

Gehirn und Seele.

Im Hintergrunde aller Erforschungen über Anatomie und Physiologie des Zentralnervensystems taucht immer wieder die alte, große Frage von Gehirn und Seele auf. Seit Jahrhunderten hat sie die Welt beschäftigt und hat auch heute nichts von ihrem Reiz für den denkenden Mann verloren. Zudem schlummert in dem Verhältnis der Bewußtseinstätigkeit zum Gehirn das große Problem des Zusammenhanges zwischen Leib und Seele. „Und in der Tat: kaum stieß man an dieses Rühr-mich-nicht-an, so wurde die sonst so nüchterne, kaltblütige, nur im Erkenntnisdrang feurige Wissenschaft einfach toll. Karl Vogt verglich die Gedanken mit dem Urin, der ebenso aus den Nieren käme, wie jene aus dem Gehirn. Haeckel griff zum alten Hylozoismus (oder Panpsychismus) zurück, nach dem alles, jedes Atom schon, eine einfachste Beseelung habe, und deren hohe Ausbildung beim Menschen sich nur aus dem komplizierten Bau des Gehirns erkläre. Pflüger erfand — denn ‚entdeckte‘ kann man wohl nicht gut sagen — die ‚Rückenmarksseele‘. Der ganze Materialismus feierte das Denken als eine Bewegung der Gehirnatome. Und um die Verwirrung zu vollenden, rief Dubois-Reymond mit anerkennenswertem Mute, aber ausgehend von einer ganz unhaltbaren Fragestellung, sein Ignorabimus in den Lärm hinein und verkündete die Unlösbarkeit von sieben Welträtseln.

„Im Laufe von vier Jahrzehnten haben die Gemüter sich etwas abgekühlt, aber die Nebel sind so dicht gelagert wie ehedem. . . . Kurz gesagt: über die Frage des Verhältnisses zwischen Psychologie und Gehirnanatomie herrscht ein völliges Chaos.“ So schildert in etwas drastischen Worten W. Hellpach[1] den Stand der Frage in der neueren und neuesten Zeit. Wundt aber mußte bereits im Jahre 1896 konstatieren, daß ein großer Teil der modernen Psychologen die Psychologie in ihrer endgültigen Aufgabe zu einem bloßen Anwendungsgebiet der Physiologie mache[2].

[1] Grenzwissenschaften der Psychologie, Leipzig 1902, 24 ff. Natürlich hätte Hellpach die katholische Philosophie ausnehmen müssen, wenn er sie gekannt hätte. Allein: catholica sunt, non leguntur. Verständnis für die Lehre und die Geschichte der katholischen Kirche dürfen wir bei Hellpach nicht erwarten. Was er gelegentlich sagt (S. 470 490), läßt vermuten, daß ihm die Quellen, aus denen allein man katholisches Denken und Leben würdigen lernt, fremd geblieben sind.

[2] Philosophische Studien XII 1 ff, über die Definition der Psychologie.

So führt uns denn die Frage nach den Ergebnissen der Anatomie und Physiologie des Zentralnervensystems für die Seelenlehre mitten in den Kampf um die Seele. Nirgends bietet sich eine so günstige Gelegenheit, die bedeutendsten modernen Lehren über die Seele kennen zu lernen, wie hier.

I.

Betrachten wir zunächst die Tatsachen, die auf eine innige Beziehung zwischen physiologischem und psychischem Geschehen, zwischen Gehirn- und Seelenleben hinweisen.

Es ist auffällig, wie oft bei Schwachsinnigen und Idioten sich Schädelanomalien[1] finden. Bald ist der Kopf unproportioniert groß, sitzt auf einem kleinen, gedrungenen, oft noch kindlichen Leibe, wie bei den Kretinen mancher Alpentäler. Bei andern ist er im Wachstum zurückgeblieben. Der sonst gut proportionierte Kopf ist schmal und niedrig oder kurz; die Nase spitzig, das Auge beweglich, so daß sie stark an die Vogelphysiognomie erinnern (Aztekentypus). Auch die mannigfachsten Schädelverbiegungen und Verbildungen sind beobachtet. Die Mikrokephalen des Aztekentypus „sind äußerst lebhafte Geschöpfe, die sich vogelleicht bewegen und deren Bewegungen wohl koordiniert sind. Sie sind heitern, leicht erregbaren Gemütes, neugierig, aber sehr launenhaft, fast aller Aufmerksamkeit bar und sehr schwachen Geistes, wenn auch manche derselben ordentlich sprechen können"[2]. Bei den Kretinen hat dagegen das psychische Leben einen trägen apathischen Charakter. Es kann fast auf Null reduziert sein. Natürlich ist der wahre Grund der psychischen Verkümmerung weder hier noch dort in den Schädelanomalien als solchen zu suchen, sondern im Gehirn, dessen Ausbildung durch den Schädel gehemmt oder einseitig beeinflußt wurde.

Figur 1 zeigt „das Gehirn einer 40 Jahre alten Idiotin, deren Vater geisteskrank in der Irrenanstalt starb. Die Idiotin war von kleiner Statur, mit kleinem Schädel und kindlichem Gesichtsausdruck. Vollkommen sprachlos, grinste und gestikulierte sie nach Affenart. Hie und da stieß sie einen grunzenden Laut aus, und sie schlug sich mit der Flachhand täglich unzähligemal in raschem Tempo ins Gesicht. Was sie erwischen konnte, steckte sie in den Mund. Sie war außer stande, selber zu essen oder überhaupt eine zweckmäßige Bewegung mit den Händen auszuführen; dagegen konnte sie trotz sehr mißbildeter Füße, wenn auch mühsam, gehen. Sie war beständig unreinlich. Dann und wann

[1] Vgl. Krafft-Ebing, Lehrbuch der Psychiatrie[7] (1903) 629 ff.

[2] Ebd. 630.

traten allgemeine Muskelkrämpfe auf". Das Gehirn ist abnorm klein. Sein Gewicht betrug bloß 850 g. Im rechten Hinterhauptlappen sind die Windungen abnorm zahlreich, aber zu schmal. Sie fühlen sich lederhart an [1].

Mehr Aufschluß als vom Studium der Schädelbildung werden wir von der Gehirnanatomie direkt zu erwarten haben. Die Entwicklung des Gehirns geht nicht immer der des Schädels parallel; es kann seine eigenen Entwicklungshemmungen haben. Abnorme Kleinheit wie abnorme

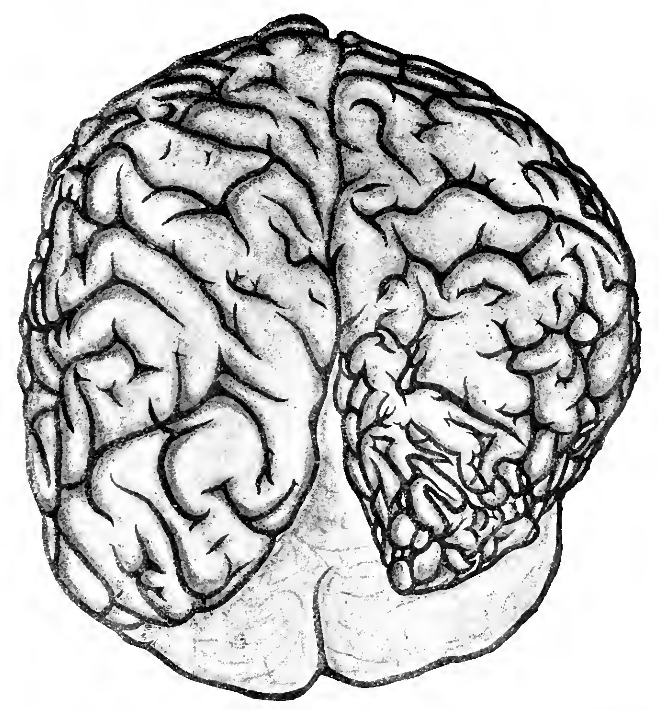


Fig. 1. Großhirn (und ein Teil des Kleinhirns) einer Schwachsinnigen, von oben gesehen. Nach Dr A. Ulrich, Der Schwachsinn der Kinder, in Verhandlungen der IV. schweizerischen Konferenz für das Idiotenwesen, Glarus 1903, 34.

Größe können einzelne Lappen, bestimmte innere Partien oder das ganze Gehirn treffen, und all diese Fälle sind aus der Idiotie bekannt. Weder die Größe einzelner Hirnpartien noch größeres Volumen und Gewicht des ganzen Gehirns bieten eine Garantie gegen Schwachsinn. Beim „Aztekentypus" sind verlängertes Mark und Kleinhirn sehr ausgebildet. Infolge von „Gehirnwassersucht" (Hydrokephalus) kann bei Idioten das Gehirn

[1] Vgl. Dr A. Ulrich, Der Schwachsinn der Kinder a. a. O. 34 ff.

größer erscheinen. Solch abnorme Größe kann sich zurückführen auf Erweiterung der Hirnhöhlen wie auf Bindesubstanzwucherungen. Merkwürdig ist, daß Lücken im Gehirn (Porenkephalie) nicht immer jene tiefgehenden Störungen bedingen, die man beim Anblick der zuweilen gewaltigen Defekte vermuten würde[1]. Von besonderer Wichtigkeit erscheint die Ausbildung der Rindensubstanz in den Windungen besonders der Stirnlappen. Bedeutende Herabsetzung der Furchung ist mit geistiger Schwäche verbunden, so beim Aztekentypus. Unter besonderer Übung einiger psychischer Funktionen scheint sich die Furchung zu vermehren. So soll bei Gambetta, der sich als Redner auszeichnete, die Brocasche Stelle besonders reiche Furchen gezeigt haben. — Eine bei Idioten, wenn auch vereinzelt vorkommende Erscheinung, die schwer zu erklären sein dürfte, ist auffallender Reichtum von grauer Substanz, die unter Umständen selbst da auftritt, wo sich normal keine solche findet: im Marklager der Hemisphären[2].

Auf eine innige Beziehung zwischen Gehirn- und Seelenleben weist auch die Entwicklung des Individuums hin. Je weiter die Gehirnorganisation im Verlauf des embryonalen Stadiums und der ersten Jahre sich ausgestaltet, desto mehr entfaltet sich auch das Seelenleben des Kindes. Daher lassen sich nicht selten bei Idiotie Bildungshemmungen, ein „Stehenbleiben“ des Gehirns nachweisen, die auf Verletzungen oder Erkrankungen zurückdatieren, welche in den ersten Kindesjahren, wenn nicht schon bei der Geburt oder gar im embryonalen Leben, einsetzten.

Figur 2 zeigt das Gehirn eines schwachsinnigen 15jährigen Mädchens. Der Schädel war im ganzen gut gebildet; aber die Hirnhäute waren verdickt. Die rechte Hemisphäre ist bedeutend kleiner, ihre Windungen geschrumpft und lederhart. Im Alter von 2½ Jahren war das Kind an einer Hirnhautentzündung erkrankt und dann geistig zurückgeblieben. . . . Es zeigte stets eine Schwäche im linken Arm. Gesicht und Gehör waren normal, der Gang nachlässig mit vornübergebeugtem Körper. Die Hände wurden ungeschickt gebraucht. . . . Die Sprache bestand aus unverständlichen, stoßweise hervorgebrachten Lauten. Dann und wann wurde ein artikuliertes Wort wie „Mama“ undeutlich ausgesprochen[3].

Einen bedeutenden Einblick gewährt uns die Pathologie des Gehirns[4]. „Die meisten Gehirnkrankheiten, auch wenn sie anfangs gar nicht

---

[1] Vgl. Ulrich, Der Schwachsinn der Kinder a. a. O. 36.

[2] Krafft-Ebing, Lehrbuch der Psychiatrie 629.

[3] Vgl. Ulrich a. a. O. 38.

[4] Vgl. Griesinger, Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten[3] 180 ff.

den Charakter von Geisteskrankheiten tragen, können im weiteren Verlauf zu solchen werden. Es zeigen sich immer Störungen des psychischen Lebens; sie treten aber oft erst später so in den Vordergrund, daß sie das gesamte Krankheitsbild beherrschen.“ Erkrankungen der Gehirnhäute, apoplektische

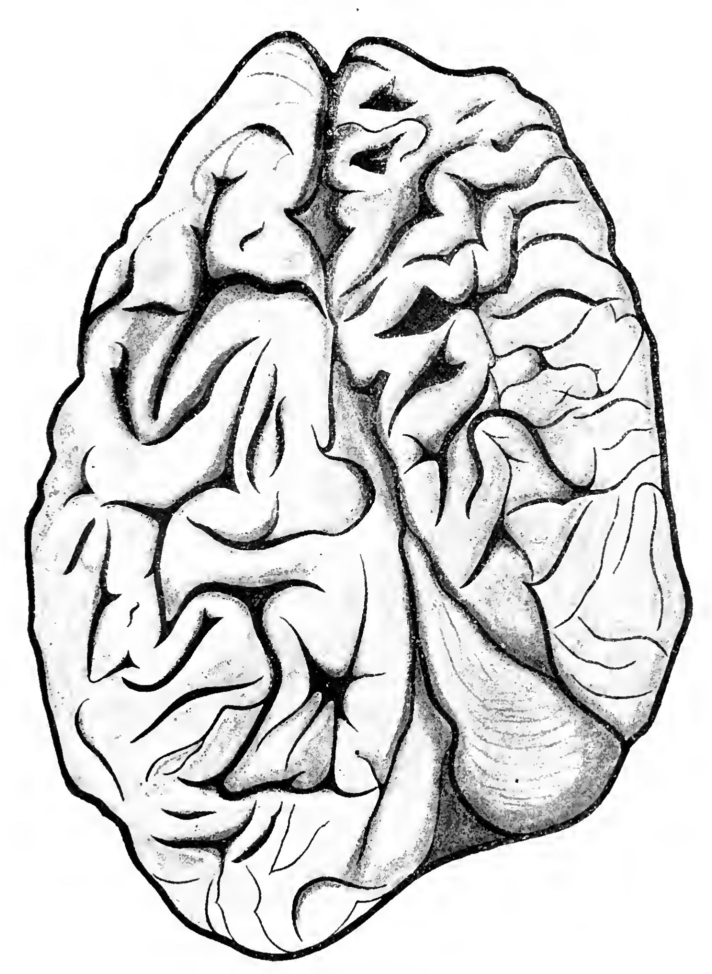


Fig. 2. Großhirn einer Schwachsinnigen, von oben gesehen.
(Geschrumpfte Windungen und Asymmetrie beider Halbkugeln.)
Nach Dr A. Ulrich, Der Schwachsinn der Kinder a. a. O. 37.

Herde (Schlaganfall), sind oft Ursache eigentlicher psychischer Krankheit. Ebenso wichtig sind anerkanntermaßen schwere Kopfverletzungen. Die Wirksamkeit aller dieser verschiedenen Erkrankungen und Verletzungen des Gehirns erklärt sich leicht durch die schädigenden Einflüsse, die sie, auch

ohne direkt die Hirnrinde zu ergreifen, doch auf diese auszuüben vermögen[1]. Psychische Störungen treten auch zu Tage bei Vergiftung des Gehirns, sei es durch Bakteriengifte, toxische Substanzen oder Stoffwechselgifte. Hierhin gehören die Fieberdelirien, der Alkoholismus und Morphinismus. Das Fieberdelirium ist allen bekannt. Leider sind auch das Zitterdelirium und der alkoholische Verfolgungs- und Eifersuchtswahn heute nur zu oft vorkommende Erscheinungen. Schon in der akuten Alkohol- und Opiumvergiftung — die vorübergehen und sich leicht ausgleichen —, dem Rausch, treten übrigens klare und deutliche psychische Störungen zu Tage. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die degenerativen Prozesse am Gehirn, die späterhin eintreten, auf einer chronischen Vergiftung beruhen[2]. Auf einer Durchseuchung des Gehirns durch Syphilisgifte beruhen auch die Geisteskrankheiten, welche unter dem Namen lues cerebralis bekannt sind[3].

Es wäre ein Irrtum, immer grobe anatomische Störungen oder gar Zerstörungen im Grunde der psychischen Erkrankung zu suchen. Bloße Reizzustände im Gehirn, die von andern Teilen des zentralen oder peripherischen Nervensystems ihren Ausgang nehmen, übermäßig erhöhte oder verminderte Blutzufuhr, welche die Tätigkeit der Hirnrinde beeinflussen, vermögen psychische Störungen hervorzurufen. Daher läßt es sich leicht erklären, wie Systemerkrankungen im Rückenmark, herdartige Erkrankungen im verlängerten Mark, periphere Nervenverletzungen, Krankheiten in den verschiedensten Organen auf kürzerem oder längerem Umweg zu psychischen Krankheiten führen oder wenigstens für solche disponieren können. Sie können eben „das Gehirn angreifen“. Sehr wichtig aber ist, was Hellpach[4] sagt: „Die geistigen Vorgänge im engeren Sinne haben sich als einen höchst empfindlichen Gradmesser aller Zellveränderungen erwiesen; sie beginnen lange vor den Symptomen der Sensibilität und Motilität, und ihnen gehen wohl eine Reihe von Wandlungen in der Hirnzelle vorher, die vom degenerativen und atrophischen Typus noch weit entfernt sind.“

---

[1] So auch Krafft-Ebing, Lehrbuch der Psychiatrie 165 ff.

[2] Vgl. Hellpach, Grenzwissenschaften 347 ff.

[3] Krafft-Ebing a. a. O. 609.

[4] A. a. O. 348. Geistig im engeren Sinne sind nach Hellpachs Ausdrucksweise alle psychischen Vorgänge mit Ausschluß der bloßen Sensibilität und Motilität.

Auch die Psychopathologie liefert eine Reihe wichtiger Daten[1]. „Beim paralytischen Blödsinn bietet die Mehrzahl der Fälle als die häufigsten Veränderungen starkes Ödem der Meningen [Anschwellung der Hirnhäute], Verwachsung der Pia [zarte Hirnhaut] mit der Hirnoberfläche, graurote Erweichung der Entfärbung und teilweise namentlich oberflächliche Induration der Rindenschicht mit Wucherung der Bindesubstanz und Zerfall der nervösen Elemente. Die Atrophie des ganzen Gehirns und überwiegend der Windungen ist dabei ganz gewöhnlich." Beim „Greisenirrsinn" liefert die anatomische Untersuchung „Atrophie der Hirnhemisphären mit gleichzeitiger Atherose der Hirnarterien. Immer ist diese Atrophie am deutlichsten an den Windungen des Frontalhirns entwickelt[2]. Beim akuten Irresein, frischen Fällen in der Form der Melancholie zeigen sich oft palpable Störungen, die in Blutarmut, häufiger aber in Blutüberfüllung der zarten Hirnhäute und der grauen Rinde bestehen". Bei melancholia attonita s. cum stupore sind nach Krafft-Ebing die anatomischen Befunde: „Anämie, venöse Stauung und Ödem der Pia. In protrahierten in Blödsinn übergehenden Fällen findet sich auch Rindenatrophie."[3] Bei den übrigens nicht seltenen Fällen der Melancholie und Manie, welche keinerlei palpable Störungen des Gehirns aufweisen, glaubt Griesinger dennoch Störungen des Gehirns, wenn auch bloß funktionelle, d. h. nicht nachweisbare, annehmen zu müssen. Daß in Anbetracht der überaus feinen Organisation der grauen Rinde Veränderungen in den Nervenzellen möglich seien, die unsern Hilfsmitteln entgehen, muß wohl zugegeben werden. Solche funktionelle Störungen der Hirnrindenprozesse haben ihr Analogon in gewissen Rückenmarks- und peripherischen Nervenaffektionen, bei denen auch keine anatomische Verletzung des Nervengewebes sich zeigt[4].

Endlich lehrt sowohl die Psychopathologie wie die Alltagserfahrung, daß psychische Vorgänge, besonders auf dem Gebiete des Gefühls- und Trieblebens, Störungen in der Hirnrinde hervorrufen und selbst zu augen-

[1] Vgl. Griesinger, Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten 441 ff, sowie Krafft-Ebing, Lehrbuch der Psychiatrie 579 ff, über den Obduktionsbefund bei Dementia paralytica.

[2] Krafft-Ebing a. a. O. 619. [3] Ebd.

[4] Ebbinghaus (Grundzüge der Psychologie I, Leipzig 1902) macht mit Recht darauf aufmerksam, daß nur das tote Gehirn bzw. Gehirnteile mikroskopisch untersucht werden können. „Daß aber alle Funktionsstörungen mit Veränderungen der materiellen Struktur verbunden sein müßten, die nach dem Tode noch erkennbar wären, ist offenbar nicht nötig" (S. 23).

blicklichen Verletzungen derselben führen können. Gemütsbewegungen, überhaupt vorausgegangene psychische Ereignisse, vermögen unmittelbar zum Ausgangspunkt einer Geisteskrankheit zu werden, indem sie einen intensiven Irritationszustand des Gehirns setzen, der nun andauert [1]. Daß angestrengte Aufmerksamkeit, übermäßige psychische Arbeit, allerdings meistens nur da, wo sie mit depressiven Affekten gepaart erscheint, schädigend auf das Gehirn einwirken, ist genügend bekannt. Den hauptsächlichsten Einfluß des psychischen auf das physische Leben erweisen tagtäglich die spontanen und die willkürlichen Bewegungen besonders die Sprachbewegungen; bei letzteren findet durch den Willen ein Einfluß auf die Bewegungszentren der Hirnrinde statt. Es gilt nun, an der Hand der erörterten Tatsachen die verschiedenen Theorien vom Verhältnis der psychischen und nervösen Prozesse zu prüfen. Am einfachsten natürlich gestaltet sich die Lösung, wenn man entweder die psychischen Geschehnisse auf rein physiologische Vorgänge zurückführt, oder die physiologischen Prozesse rein als Erscheinungsformen des psychischen betrachtet. Beide Wege sind schon eingeschlagen worden. Den ersten wählte der mechanische und der physiologische Materialismus, den zweiten der Idealismus oder — wie man heute diese Erklärungsweise zu nennen pflegt — der Spiritualismus.

II.

Beginnen wir mit dem letzteren. Im Jahre 1902 erschien eine Broschüre — als Wiedergabe eines Vortrags — des berühmten Physiologen Professor Ziehen in Utrecht, betitelt: „Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben." Ein Hervorgehen des Materiellen aus dem Geistigen nimmt Ziehen nicht an und verwirft somit den Idealismus im Sinne Fichtes und Hegels. Dagegen behauptet er mit Berkeley: durch die Erfahrung sei uns nur Psychisches gegeben, und wir kämen aus dem Banne des Psychischen überhaupt nicht hinaus. Diese Lösung des Problems ist freilich eine radikale; der gordische Knoten ist zerhauen. Den Idealismus zu widerlegen, kann nicht unsere Aufgabe sein. Sein Schwerpunkt liegt ja ganz auf erkenntnistheoretischem Gebiete. Er mißkennt das objektive Element in der sinnlichen Erfahrung, besonders in den Organempfindungen. Daß der Idealismus eine unhaltbare Lehre ist, zeigen seine Konsequenzen für jedes wissenschaftliche Forschen, vorzüglich auf dem

[1] Vgl. Krafft-Ebing, Lehrbuch der Psychiatrie 163 343 ff: Stupidität durch psychischen Shock.

Gebiete der Natur. In 99 % seiner Arbeiten sieht sich der Naturforscher auf das Zeugnis und die Untersuchungen anderer angewiesen. Und doch als Idealist hätte er keine Garantie, daß die Untersuchungen wirklich gemacht wurden, ja daß überhaupt Kollegen existieren. Wird der Idealismus wenigstens die Realität des eigenen Ich festhalten, wird er beim Solipsismus stehen bleiben? Wenn er seinen Prinzipien treu ist, nicht. Er kann die Substanzialität des eigenen Ich nicht dartun. Gegeben sind für ihn ja nur psychische Phänomene, und zwar immer nur die des gegenwärtigen Augenblicks. Dann sinkt aber dem Idealisten der Boden unter den eigenen Füßen. In drastischer Weise hat Eduard v. Hartmann die folgerichtige Weiterentwicklung des Idealismus gekennzeichnet: Der Nachweis der Unhaltbarkeit eines Objektes außer dem Bewußtsein verwandelt die Wirklichkeit der Welt in den Traum eines Träumenden. Der Nachweis der Unhaltbarkeit eines Subjekts, das die Erscheinungen trägt, verwandelt den Traum des Träumenden in einen Traum, der zwar von keinem geträumt wird, der aber doch Traum ist, der also, wenn man so sagen darf, sich selber träumt und unter seinen andern Traumgestalten auch die Fiktion eines vermeintlichen Träumers träumt. Endlich wird der Idealist noch den Nachweis antreten, daß auch die Funktion des Träumens oder Vorstellens wegen ihrer Form der Zeitlichkeit nur Erscheinung oder Schein ist. Nun existiert der Traum nicht einmal mehr als Akt des Träumens, nun besteht der Traum ohne Träumer nicht mehr wirklich, nun träumt er bloß noch sein eigenes Dasein, nun wird es zum Traum, daß ein Traum sich fortspinne. Der Schein scheint nicht mehr in Wahrheit, er scheint bloß noch zu scheinen. Die absolute Realität, mit welcher das Gegebensein des Scheins uns imponieren wollte, ist zerstreut; wir begreifen, daß es eine letzte, unzerstörbare Illusion ist, an diese absolute Realität des Scheins zu glauben; wir sehen ein, es sei illusorisch zu nennen, der Schein scheine, da er doch nur zu scheinen scheint; wir entdecken endlich den Begriff des absoluten Scheins, welcher nicht einmal eine Wirklichkeit seiner Funktion des Scheinens zuläßt[1].

Immerhin hat der Idealismus in der Geschichte der Philosophie eine providentielle Aufgabe zu erfüllen. Er macht warnend aufmerksam, daß die Leugnung des psychischen Elementes, die Geringschätzung der eigenen

[1] Kritische Grundlegung 47; vgl. Drews, Hartmanns System im Grundriß 108 f. Vgl. auch die trefflichen Bemerkungen von Reinke, Die Welt als Tat[3], Berlin 1903, 24 ff.

inneren Erfahrung jede Erkenntnis, auch der körperlichen Dinge untergräbt. Es ist gut, daß selbst in den Reihen der Naturwissenschaft Männer mit dem Wissen eines Ziehen auftreten und diese Wahrheit betonen. Aber warum ins Extrem gehen? Die ganze Größe und Bedeutung der Seele und ihrer Tätigkeit wird dem Materialismus gegenüber nur dann gewahrt, wenn man mit den Tatsachen rechnet, welche die Anatomie des Gehirns und die Physiologie der Nervenprozesse nun einmal erwiesen haben.

III.

Den umgekehrten Weg schlug der Materialismus ein. Er suchte das Psychische zurückzuführen auf das Physische und die psychischen Vorgänge hinzustellen als ein bloßes Produkt des Gehirns. Die grobe Auffassung eines Vogt u. a. hat indessen ihre Anziehungskraft verloren. Auch der Materialismus erscheint heute in feinerer Form.

Auf dreifache Art sucht er seine Auffassung der Dinge zu erhärten.

Viele begnügen sich mit Cabanis u. a., die Wechselbeziehung des physischen und psychischen Lebens hervorzuheben. Von ihnen sagt Wundt[1]: „Es wird von den naturphilosophischen Schriftstellern dieser Richtung besonders die Subjektivität und Relativität der Empfindungen betont, und es beschränkt sich in der Regel der materialistische Grundgedanke einerseits auf die Hervorhebung der durchgängigen Abhängigkeit des psychischen Lebens von den Sinnes- und Gehirnfunktionen, anderseits auf die allgemeine Forderung, daß im Hinblick auf diese Abhängigkeit die psychischen Vorgänge aus den Gehirnfunktionen abzuleiten seien."

Diese Forderung der Materialisten muß als unberechtigt zurückgewiesen werden. Denn sie geht viel zu weit. Denn was verlangen die Tatsachen?

Da im allgemeinen das psychische Leben durch Ermüdung, Störung, Erkrankung des Gehirns und seiner Funktionen zu leiden scheint, ist eine gewisse Abhängigkeit aller psychischen Funktionen des Menschen von den nervösen Prozessen in der Hirnrinde freilich nicht zu verkennen. Welcher Art aber jene Abhängigkeit ist, ob überall eine unmittelbare oder bei einzelnen psychischen Geschehnissen ein bloß indirekte, ob sie eine wesenhafte, durch das innere Sein des psychischen Aktes begründete oder bloß eine äußerliche sei, welche durch andere Verhältnisse bedingt ist, darüber sagen uns die bloßen Ermüdungs-, Störungs- und Krankheitserscheinungen nichts. Wir müssen andere Kriterien haben. Vielleicht könnte man die

[1] Einleitung in die Philosophie, Leipzig 1901, 366.

Lokalisation als ein solches ansprechen. Wo es gelungen ist, von einzelnen psychischen Erscheinungen mit einiger Sicherheit nachzuweisen, daß sie an einen bestimmten Hirnrindenbezirk gebunden sind, darf man wohl eine direkte Abhängigkeit jener Erscheinungen von Gehirnfunktionen einräumen. Dies ist nun der Fall von den Empfindungen des Sehens, Hörens, Tastens, Riechens. Beim Geschmack scheint der Nachweis noch problematisch.

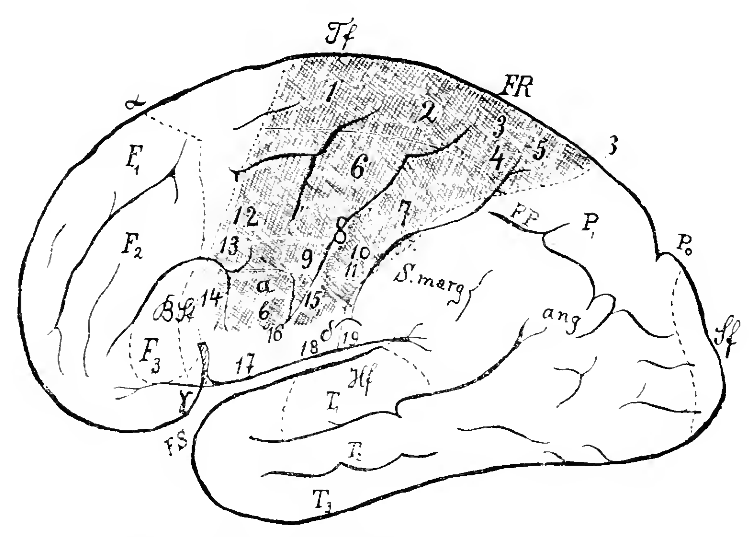


Fig. 3. Motorische Rindenfelder auf der Großhirnhemisphäre des Menschen nach v. Monakow.
(Aus Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie I⁵ 203.)

1. Rumpf.	8. Handgelenk.	15. Gesichtsmuskeln { a obere, b untere.
2. Oberschenkel.	9. Finger.	16. Mund.
3. Unterschenkel.	10. Finger.	17. Larynx.
4. Fuß.	11. Daumen.	18. Kauen.
5. Zehen.	12. Kopf.	19. Platysma.
6. Schulter.	13. Augen.	
7. Ellenbogen.	14. Zunge.	

n Die Sinnenfelder des Sehens Sf, des Hörens Hf, des Tastens Tf ($\alpha\ \beta\ \gamma\ \delta$), sowie das motorische Sprachzentrum (Brocasche Stelle) B St sind nach Flechsig und Adamkiewicz in vorstehende Figur eingetragen. Nach Wundt (I⁵ 308) läge das optische Sprachzentrum wahrscheinlich im Gebiete des Gyrus angularis (ang.).

Figur 3 zeigt die bis jetzt bekannten Rindenfelder. Am besten gesichert ist die Kenntnis der Zentren der spontanen und willkürlichen Bewegung. Das Geruchsfeld liegt an der Hirnbasis und im Innern und ist daher auf der Figur nicht sichtbar.

Vorstellungen, denen nur homogene Empfindungselemente entsprechen, Gesichtsvorstellungen, Gehörsvorstellungen, Bewegungsvorstellungen der eigenen Organe, erscheinen nach der Pathologie dort lokalisiert, wo die

entsprechende Empfindungssphäre ist. Von ihnen wird also das gleiche gelten, was von den Empfindungen gesagt wurde. Vorstellungen mit heterogenen Empfindungselementen können nicht eng lokalisiert werden. Bei ihnen werden die verschiedenen Rindenpartien, welche den Einzelempfindungen entsprechen, zusammenwirken müssen. Was auf ein inneres ursächliches Eingreifen der Hirnrindenelemente in den Werdegang der Vorstellungen hinweist, sind die Halluzinationen. Bei ihnen entspricht die Stärke und Lebhaftigkeit dem größeren oder geringeren Reizzustande der Rindenpartien. Die sinnlichen Gefühle zu lokalisieren, gelang bis jetzt nicht; doch weist alles auf eine innere Abhängigkeit von zentralen Elementen hin. Intellektuelle und Willenstätigkeit zeigen zwar auch eine gewisse Abhängigkeit von den Hirnrindenprozessen, wie die Pathologie erweist. Aber nichts bekundet eine direkte Abhängigkeit. Von Lokalisation ist keine Rede. Die spekulative Durchdringung der Begriffs-, Urteils- und Schlußbildung wie des eigentlichen Willensaktes zeigt dagegen positiv, daß die Abhängigkeit keine innere und wesenhafte sein kann. Auf diesen letzten Punkt kommen wir seiner Wichtigkeit wegen im Verlauf dieser Arbeit zurück.

Den Grundsatz aufzustellen, alles Psychische müsse aus dem Physischen abgeleitet, als dessen Funktion erklärt werden, dazu fehlt nach dem Gesagten den Materialisten jegliche Berechtigung. Und dieses um so mehr, als nicht einmal die elementarste Form psychischen Geschehens, die Empfindung, aus den Gehirnfunktionen allein abgeleitet werden kann; „denn aus der Wirksamkeit der Materie ergeben sich immer nur wieder materielle Vorgänge, aber nie und nimmer das, was wir Seelisches nennen, als etwas diametral Entgegengesetztes". Dieses durchschlagende Argument der Dualisten[1] hat der physiologische Materialismus bis jetzt nicht zu entkräften vermocht, und heute gerade so wie vor dreißig Jahren gilt das Wort Griesingers: „Wüßten wir auch alles, was im Gehirn bei seiner Tätigkeit vorgeht, könnten wir alle chemischen, elektrischen 2c. Prozesse bis in ihr letztes Detail durchschauen — was nützte es? Alle Schwingungen und Vibrationen, alles Elektrische und Mechanische ist doch immer noch kein Seelenzustand, kein Vorstellen."[2] Am klarsten freilich tritt die Unmöglichkeit einer materialistischen Erklärung des Seelenlebens hervor im intellektuellen Geschehen und in den freien Willensakten. Die Ergebnisse der

[1] Vgl. Überweg, Geschichte der neueren Philosophie II 227.
[2] Pathologie und Therapie 6.

Pathologie und der Anatomie des Gehirns haben an diesem Tatbestand nichts geändert. Sie haben den Zusammenhang zwischen Psychischem und Physischem in einigen Punkten mehr detailliert, aber die Möglichkeit einer Erklärung auch nur der elementarsten psychischen Erscheinung, der Empfindung, aus bloßen physischen und chemischen Kräften haben sie durchaus nicht dargetan. Das Pochen auf die Errungenschaften des Wissens usw. hilft dem Materialismus wenig.

In ein neues Stadium trat der Materialismus durch Darwins Evolutionstheorie. Die psychischen Erscheinungen wurden nun rückwärts verfolgt bis zu den Protozoen. Jede höhere Stufe deutete man als natürliche Weiterentwicklung der voraufgehenden. In diesem Sinne arbeitete Romanes[1] und die ganze Schule Darwins. Trotz aller willkürlichen Aufstellungen war wenig gewonnen. Denn nun hieß es die psychischen Regungen jener niedrigsten Lebewesen zu erklären. Haeckel hielt es für das beste, die Überzeugung zu hegen, „daß auch schon den Atomen die einfachste Form der Empfindung und des Willens innewohnt“[2]. So entfloh er mit einem salto mortale den lästigen Fragern. Einen Beweisversuch machte Richet, ein französischer Physiologe[3]. Sein Argument lautet:

Alle psychischen Akte lassen sich aus der Reizbarkeit und dem Reflex erklären. Reizbarkeit und Reflex gehören aber in den Rahmen rein physischer und chemischer Kräfte. Also läßt sich das psychische Leben aus rein stofflichen Kräften erklären. Auf die Reizbarkeit sollen nach Richet zurückweisen: das Bewußtsein, die Empfindung mit dem Gefühl, das Gedächtnis, die Ideen, Urteile und Schlüsse. Aus dem einfachen Reflex entstehen der komplizierte Reflex, der psychische Reflex, der Instinkt, während der Wille auf eine Kombination der Wirkungen der Reizbarkeit wie des Reflexes bzw. ihrer Modifikationen zurückzuführen wäre. Beweise für den Obersatz haben wir bei Richet nirgends gefunden. Der Autor begnügt sich, mit Umstürzung fast aller Begriffe ein Schema der Entwicklungsstufen aufzustellen, die natürliche Grenze zwischen denselben zu leugnen und die wirkliche Entwicklung der Irritabilität und Bewegungsäußerung der ersten Zelle durch verschiedene Stufen bis zum intelligenten Akt des Menschen als Tatsache vorauszusetzen.

Ein solches Verfahren mag Kreisen, welche durchaus eine mechanische Weltauffassung wollen, annehmbar erscheinen, wissenschaftlich ist es keineswegs. Was Richets Theorie zunächst sehr verdächtig macht, ist die Definition des Reflexes als mouvement de réponse à l'irritation extérieure.

---

[1] Mental evolution of Man. London 1888.

[2] Welträtsel, Bonn 1899, 259.

[3] Psychologie générale, Paris 1891, 9 10 26 usw.

Eine so weite Definition des Reflexes ist freilich geeignet, die rein mechanische Bewegung, die einfachste Reaktion, aber auch die komplizierteste, von einem äußeren Einfluß veranlaßte intelligente Handlung zu umfassen. Allein so faßt kein Physiologe den Reflex[1]. Reflex anerkennt er bloß bei Tieren, die sensorische und motorische Nerven haben und ein Zentralorgan, das der Überleitung der Erregung vom sensorischen auf den motorischen Nerv dienen kann. Tritt zwischen die Erregung im sensorischen Nerven und die Auslösung der Bewegung ein psychischer Vorgang ein, so daß dieser erst die Bewegung auslöst, so ist von eigentlichem Reflex keine Rede mehr. Einen psychischen Reflex gibt es demnach nicht, mag Richet auch noch so oft davon reden; er ist gerade ersonnen, um den Materialismus zu stützen und setzt ihn bereits voraus. Die gleiche Umstürzung der Begriffe begeht Richet bei der Reizbarkeit im strengen Sinne des Wortes. Eine solche existiert bloß bei Lebewesen; sie darf weder mit der Kontraktilität des Protoplasmas als solcher, noch mit der Beweglichkeit elastischer Substanzen verwechselt werden. Reizbarkeit ist erst vorhanden, wo der Organismus auf äußere Reize selbsttätig und zweckmäßig reagieren kann. Damit ist ja nicht geleugnet, daß der Reflex die Reizbarkeit des Protoplasmas und diese die leichte Beweglichkeit höchst komplizierter organischer Stoffe voraussetzt. Eine Ableitung der Reizbarkeit aus der bloßen Beweglichkeit ist aus dem einfachen Grunde unmöglich, daß das Höhere im Niedrigeren nicht seinen adäquaten Entstehungsgrund haben kann[2].

Nehmen wir nun den Reflex als Eigentümlichkeit jener Organismen, die mit Nerven ausgestattet sind, der Tiere und Menschen, und fragen wir uns: Lassen sich aus der bloßen Reizbarkeit und dem Reflex alle psychischen Erscheinungen ableiten? Wir antworten: Nicht eine einzige; nicht einmal eine Empfindung oder eine spontane Bewegung. Reizbarkeit sagt viel weniger als Empfindung, kann also nie und nimmer deren adäquate Ursache sein; Reflex besagt viel weniger als eine Bewegung, welche nach dem Zeugnis unseres eigensten Bewußtseins von unserem sinnlichen oder geistigen Begehren ausgeht. Also kann der Reflex nicht adäquate Ursache solcher Bewegung sein. Das Bewußtsein selbst, die Empfindung, die Vor-

---

[1] Vgl. Herzen, Grundlinien einer allgemeinen Psychophysiologie, Leipzig 1889, 10; und doch steht Herzen auf demselben materialistischen Standpunkt.

[2] Ostwald sieht sich genötigt, eine eigenartige Nervenenergie anzunehmen, weil „kein quantitatives Umwandlungsverhältnis wie bei den gewöhnlichen Energiewandlungen" sich finden läßt. Vorlesungen über Naturphilosophie[2] (1902) 381.

stellung, wie sollten sie aus dem bloßen Reiz entstehen? Richet weist für seine psychischen Reflexe auf die Tätigkeit der höheren Zentren, auf die graue Hirnrinde, hin. Gewiß gibt es auch Reflexe, die in der grauen Rinde des Großhirns ausgelöst werden — wahrscheinlich gehören gewisse Konvulsionen epileptoider Natur hierhin[1]. Das sind aber reine Reflexe; Psychisches zeigt sich nichts. Wo aber Psychisches vorkommt, läßt es sich allein aus der Tätigkeit der grauen Substanz der Rinde erklären? Nie und nimmer. Hier gelten wieder die früher angeführten Worte Griesingers. Ihnen gegenüber sagt Richet: C'est là une sorte d'axiome qu'on répète à satiété, comme si à force de répéter on pouvait le démontrer. Allein der Beweis liegt eben darin, daß man nicht zugeben kann, daß aus bloß Materiellem, ohne Zuhilfenahme einer andern Kraft, das Psychische entstehen könne, das von jenem in allen seinen Eigenschaften grundverschieden ist. Die Demonstration beruht also auf dem Gesetz des hinreichenden Grundes. Richet behauptet zwar, er habe mehr Gründe für den Satz: La conscience ne peut être que le résultat d'une force matérielle; aber er führt keine an. Wir wären sehr gespannt, auch nur einen Versuch zu sehen, den Begriff „Substanz" aus den physischen und chemischen Tätigkeiten der grauen Rinde abzuleiten. Die Materialisten haben dabei volle Freiheit, die graue Rinde aller Lappen und Windungen in Anspruch zu nehmen. Man wird zwar mit Richet darauf hinweisen, daß das Bewußtsein so leicht schwindet, wenn Störungen in der Hirnrinde sich einstellen. Damit ist aber doch bloß dargetan, daß das direkte sinnliche Bewußtsein von den Funktionen der Hirnrinde abhängt, keineswegs, daß die Gehirnfunktionen, nach ihren chemischen und physischen Kräften in sich betrachtet, die adäquate Ursache des Bewußtseins seien. P. Wasmann S. J. hat in seinem Werk „Über die psychischen Fähigkeiten der Ameisen"[2] schlagend nachgewiesen, daß sie nicht durch bloße Reflexe erklärt werden. Will man dann im Ernste aufrecht halten, daß es beim Menschen gelinge? Die Vertreter des physiologischen Materialismus muten uns doch zu viel Verstandesopfer zu.

Viel gründlicher als Richets Schemen und Behauptungen sind die Beweisversuche, die Professor Herzen (Lausanne)[3] zu Gunsten eines mecha-

[1] Edinger, Nervöse Zentralorgane[5], Leipzig 1896, 228.

[2] Stuttgart 1899.

[3] Grundlinien einer allgemeinen Psychophysiologie. Diese Broschüre bildet eine Verteidigung des Monismus. Sie enthält überaus viel Verkehrtes. Gründlich

nischen Monismus unternimmt. Er stützt sich bei denselben auf die Experimente des berühmten Physiologen Moritz Schiff (Florenz).

Die Beweise lauten wie folgt: 1. „Die psychische Kraft besteht in einer derartigen wechselseitigen Beziehung zu der Molekularbewegung der Nervenmasse, daß sie ihre Existenz einer aufhörenden Bewegung verdankt und selber aufhört, indem sie eine andere Bewegung hervorbringt. Also ist es klar, daß diese Kraft selbst nichts anderes sein kann als eine Bewegung.“ [1] 2. „Überall dort, wo zwischen der Ursache und Wirkung eine zeitliche Pause sich einschiebt, ist das Substrat der Erscheinung ausgedehnt und zusammengesetzt; [wie die Reaktionsversuche zeigen,] vergeht in der geistigen Sphäre, wenn auch sämtliche bekannten inneren und äußeren Bedingungen vereint sind, eine gewisse Zeit, ehe die Wirkung, d. h. der geistige Akt, sich äußert. . . . Also dürfen wir mit dem ganzen Rechte, das uns die wissenschaftliche Analyse verleiht, schließen, daß das Substrat des Geistes ein ausgedehntes und zusammengesetztes Wesen ist.“ [2] 3. Die psychische Aktivität erzeugt Wärme. Wärme ist umgesetzte Bewegung [3].

Was den ersten Beweis betrifft, so bezieht er sich zunächst auf die spontanen, d. h. vom sinnlichen Begehren und auf die intellektuellen, vom eigentlichen Willen ausgelösten Bewegungen. Von diesen können wir zugeben, daß letztlich ihr Ursprung hinaufdatiert zu einer äußeren Bewegung, die den ersten Sinnesreiz auslöste. Aber jene Bewegung war in keiner Weise die genügende Ursache weder der Empfindung noch des Begehrens noch des Wollens. Der Satz vom hinreichenden Grunde verlangt noch eine psychische Ursache. Demnach fällt das Argument Herzens bezw. Schiffs in sich zusammen. Auf die übrigen innerpsychischen Erscheinungen, Empfindungen, Gefühle, Gedanken, Urteile, Schlüsse, Wünsche und Willensakte, die keine Bewegungen auslösen, kann das Argument schon gar keine Anwendung finden. Es umfaßt also nur einen kleinen Teil des psychischen Geschehens.

Nicht besser steht es um das Argument aus den Reaktionsversuchen. Diese bestehen darin, daß die Versuchsperson einen Sinneseindruck [in den von Herzen angeführten Experimenten durch elektrischen Strom] erhält und durch ein willkürlich gewähltes Zeichen auf die Erkenntnis desselben reagieren muß. Die Reaktionszeit, die zwischen dem Reiz und der Reaktion verfloß, wurde länger, wenn die Versuchsperson nicht zuvor

---

behandelt Gutberlet (Der mechanische Monismus 156—171 178—187) eine Reihe von Aufstellungen Herzens, die hier nicht zur Prüfung kommen können. Zugleich finden sich dort die Experimente Schiffs skizziert.

[1] Ebd. 31. [2] Ebd. 47. [3] Ebd. 65; vgl. 50 ff.

wußte, durch welchen Fuß der Strom gehen würde, und nicht ein bestimmtes Zeichen verabredet war, sondern ihr freigelassen wurde, das Zeichen beliebig zu wählen. Die Verlängerung betrug im Durchschnitt $^1/_{10}$ Sekunde. Man glaubte, diese Zeit den psychischen Vorgängen der Unterscheidung und der Wahl zuschreiben zu dürfen. — Zum Werte solcher Experimente wäre sehr viel zu bemerken[1]. Indessen wollen wir einräumen, daß alle Bedingungen zu den Akten der Unterscheidung und der Wahl gegeben waren und dennoch eine gewisse Zeit verging, ehe die Auslösung der Bewegung stattfand. Allein diese Verzögerung braucht nicht von einem ausgedehnten Substrat herzurühren. Sie erklärt sich vollständig aus den drei geistigen Akten der Unterscheidung, der Wahl, des Willensbefehls, die durchaus nicht zusammenzufallen brauchen, die selbst voneinander durch Zeitmomente getrennt sein können und von denen jeder eine gewisse Zeit dauern kann. Dagegen behauptet allerdings Herzen: Jeder Vorgang, der eine bestimmte Zeitdauer bedürfe, sei eine Bewegung (natürlich mechanischer oder chemischer Natur). Den Beweis dafür hat er aber nicht erbracht. Zu allem Überfluß können wir noch folgendes bemerken: Die psychischen Akte der Unterscheidung, der Wahl, des Willensbefehles kamen nicht zu stande ohne zahlreiche Reproduktionen von Empfindungen und Vorstellungen. Diesen liegt freilich ein ausgedehntes Substrat, die Gehirnrinde, zu Grunde, nicht aber den geistigen Akten der Unterscheidung und Wahl, wie Schiff und Herzen behaupten.

Das dritte Argument beweist nur, daß Wärmeentwicklung und somit materielle Bewegung mit psychischen Akten verbunden war, keineswegs aber die Identität jener Bewegungen mit dem psychischen Moment als solchem. Und welche Akte kamen in Frage? Sinnliche Empfindungen, Gefühle, Schrecken, Furcht. Diese, und diese allein. Denn es handelte sich um Tierversuche. Die sinnlichen Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle und Strebungen sind Funktionen des Gehirns — freilich des beseelten, von der Psyche belebten Gehirns. Also müssen dabei Veränderungen in der Hirnrinde vorgehen. Und diese erzeugen die Wärme. Wenn beim Denken der Kopf warm wird, wenn er bei energischem Willen glüht, so muß das voll und ganz auf Rechnung der begleitenden Vorstellungen und Regungen des sinnlichen Gefühls geschrieben werden. Herzen hat also seinen mechanischen Materialismus nicht bewiesen.

---

[1] Vgl. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie II 385 f.

In neuester Zeit haben wieder zwei bedeutende Naturforscher es versucht, das gesamte psychische Leben auf Nervenenergie oder auf „latente" Energie des Organismus zurückzuführen.

Ostwald[1] nimmt dabei eine besondere, im gesamten nervösen Apparat tätige Energieform an. Er nennt sie Nervenenergie. Ob sie sich je auf irgend eine bekannte Energie oder eine Kombination solcher zurückführen lasse, mag nach ihm dahingestellt bleiben (S. 381). Nervenenergie kann entstehen durch Zutritt äußerer Energie zu den Sinnesapparaten. Diese Nervenenergie wird dann dem Nervenfaden entlang geleitet und übt an dessen anderem Ende ihre Wirkung aus. Diese Wirkung besteht in einer Umwandlung in andere Nervenenergie, welche dann entweder zur Auslösung einer Handlung [mechanische, aber auch andere Energieleistungen] dient oder aber jene Erscheinungen bedingt, welche mit Bewußtsein verbunden sind: Empfinden, Denken (S. 382). Das Bewußtsein selbst ist als eine besondere Art der Nervenenergie aufzufassen, nämlich der, welche im Zentralorgan (Gehirn) betätigt wird (S. 393). Die Gründe für eine solche Erklärungsweise lauten: Die Betätigungen der Nervenleitung lassen sich ohne Widerspruch auf energetische Vorgänge zurückführen; die mit Bewußtsein verbundenen Nervenvorgänge schließen sich den unbewußten stetig an; eine Absurdität oder Undenkbarkeit läßt sich in der Annahme, daß bestimmte Energiearten Bewußtsein bedingen, nicht finden. Die Bewußtseinserscheinungen sind wirklich energetisch bedingt und „es macht mir nicht mehr Schwierigkeiten, zu denken, daß kinetische Energie Bewegung bedinge, wie daß Energie des zentralen Nervensystems Bewußtsein bedingt" (sic! S. 396).

Beweise sind die angeführten Aussprüche keine. Wohl aber zeigen sie eine vollkommene Verkennung der Eigenart des psychischen Lebens, des Bewußtseins, der Empfindung, der Vorstellung, des Denkens und Wollens. Ostwald scheint auch zu vergessen, daß Betätigung der Nervenleitung noch lang kein Empfinden und kein Bewußtsein ist. Widerlegung braucht es da nicht. Alle Versuche Ostwalds scheitern am einfachen Prinzip des hinreichenden Grundes. Am gleichen Prinzip bricht sich auch die Theorie Bechterews[2], der zwar die Inkommensurabilität psychischer und physischer Energie anerkennt, aber für beide eine gemeinsame Ursache, die „latente Energie", aufstellt.

IV.

Nicht selten macht sich der Materialismus in einer weniger schroffen Form geltend. Er umgeht dann die Frage nach dem Woher der Empfin-

---

[1] Vorlesungen über Naturphilosophie[2], Leipzig 1902.

[2] W. v. Bechterew, Die Energie des lebenden Organismus und ihre psychobiologische Bedeutung. Wiesbaden 1902. Vgl. Philosophisches Jahrbuch, 16. Jahrg. (1903), 4. Hft, S. 467.

dung, sucht aber alle andern psychischen Erscheinungen aus diesem ersten Element zu erklären. Dieselben sind ihm bloße Summationsphänomene oder, wenn wir wollen, Kombinationen. Die letzteren werden ermöglicht und bestimmt durch den reichen Zusammenhang physiologischer Prozesse im Gehirn. Wundt nennt diese Lehre mit gutem Grund den psychophysischen Materialismus[1]. Er sagt, ihre Berechtigung sei von zwei Fragen abhängig: „1. Sind die zusammengesetzten geistigen Vorgänge wirklich als bloße Summe von Empfindungen zu begreifen? 2. Bieten die physiologischen Gehirnvorgänge jetzt oder voraussichtlich in der Zukunft ausreichende Hilfsmittel für die Interpretation des Zusammenhanges geistiger Vorgänge? Von diesen beiden Fragen wird aber die erste durch die Psychologie, die zweite durch die Physiologie mit Nein beantwortet." Es tauchen zwar immer von Zeit zu Zeit neue Versuche auf, besonders Schlaf und Traum, Hypnotismus und Somnambulismus rein physiologisch zu erklären, allein Wundt bemerkt mit Recht in seinem Schriftchen „Über Hypnose und Suggestion": Es sei noch keine Erklärung psychologischer Tatsachen, wenn man zu den psychischen Phänomenen, die man deuten soll, physiologische Hypothesen konstruiert.

Wichtiger für unsern Zweck ist die Frage: Lassen sich aus Empfindungen, Vorstellungen und Gefühlen auch die Begriffe, Urteil, Schluß und Willensakt erklären? Die bejahende Antwort ist ein altes Erbstück, das die moderne Psychologie vom Sensualismus überkommen hat.

Man hat versucht, die Begriffe als abgeblaßte, „schwankende Vorstellungen zu erklären, denen die satte Farbe der ursprünglichen Einzelvorstellung mangelt"[2]. Dieser Erklärungsversuch übersieht, daß eine Vorstellung, mag sie noch so blaß und schwankend werden, niemals geeignet ist, ein Allgemeinbegriff zu werden. Immer haftet ihr ein Stück Individualität an, bestimmte Größe, Form, Farbe, Ton. Sie vermag nie als Leitstern in der Wissenschaft und im sittlichen Leben zu dienen. Offenbar verwechselt man unsere Allgemeinbegriffe mit jenen Phantasievorstellungen, die erfahrungsgemäß spontan, und wäre es noch so schemenhaft, vielleicht gar bloß in der Gestalt eines Wortes, unsere Begriffe begleiten. Eine ähnliche Verwechslung liegt vor, wenn man das Urteil, den Schluß auf eine Vorstellungsassoziation zurückführen will. Eine Gesamtvorstellung von

[1] Einleitung in die Philosophie 369.

[2] So Hellpach, Grenzwissenschaften 15.

Subjekt und Prädikat mag unserem Urteil vorausgehen oder dasselbe geleiten, sie ist aber nicht das Urteil selber. Sie kann nie jene Notwendigkeit begründen, die unsern Denkgesetzen und sittlichen Normen innewohnen muß. Wundt weist die Möglichkeit einer bloß mechanischen Ableitung der Begriffe, Urteile und Schlüsse aus den Vorstellungen ab. Da er aber keine wesentliche Grenze zieht zwischen Phantasiebildern (Gesamtvorstellungen) und Begriffen, so bleibt er schließlich doch fern von der Wahrheit.

Ebensowenig wie es bis jetzt glücken wollte, das ganze Erkenntnisleben des Menschen, auch das intellektuelle, aus Empfindungen und sinnlichen Vorstellungen zu erklären, ebensowenig gelang es, den Willen auf Gefühle und sinnliche Strebungen zurückzuführen. Gerade der Umstand, daß der Wille allen sinnlichen Strebungen und Gefühlen sich entgegenstellen kann, mußte solche Versuche zu schanden machen. Denn da hilft alles Summieren, Multiplizieren und Potenzieren nichts mehr.

Fragen wir nach dem inneren Grunde, um dessentwillen sich die Akte des Intellektes und des Willens nicht aus den sinnlichen Vorstellungen und Gefühlen erklären lassen, so tritt uns die eigentümliche Erhebung über das Materielle und Sinnenfällige entgegen, die allen Akten des Intellektes und Willens eigen ist. Die Begriffe tragen eine Allgemeinheit zur Schau, die ihre Charaktereigenschaft gegenüber den sinnlichen Vorstellungen ausmacht. Alles Individuelle ist abgestreift und der ganze Begriff so eingerichtet, daß er eine Vielheit, ja eine Gesamtheit von Dingen bezeichnet. Dies gilt schon von den Allgemeinbegriffen aus der uns umgebenden Körperwelt wie Mensch, Tier, Pflanze usw. Eine andere Gruppe geht in ihrer Abstraktion vom Sinnenfälligen noch weiter. Bei ihnen ist von der Materie selber keine Rede mehr: Substanz und Sein, Einheit und Vielheit, ein Ding und ein Etwas. Es sind die Kategorien des Seins und die allgemeinsten metaphysischen Begriffe. Wir haben Begriffe, die nur Psychisches repräsentieren, wie Tugend und Laster; wir haben endlich Begriffe, in denen wir das Materielle direkt und vollkommen verneinen, wie die Begriffe Geist, Engel und Gott. Beim Urteil und Schluß begegnet uns die Erkenntnis der Identität und Verschiedenheit der Vorstellungen und Begriffe, die Erkenntnis ursächlicher Beziehungen, Wechselverhältnisse und Abhängigkeitsbeziehungen. Sie sind nicht schon in der Sinneswahrnehmung gegeben, sie werden erst in unserem Geiste formell aufgedeckt. Dies hatte schon Lotze richtig hervor-

gehoben[1]. Daneben zeigen manche unserer Urteile und Schlüsse, diejenigen nämlich, die wir aus den Begriffen selber abgeleitet, eine absolute Notwendigkeit und Sicherheit, die allein ein wissenschaftliches Erkennen ermöglichen. Allgemeinheit und Notwendigkeit sind zwei Charaktereigentümlichkeiten des höheren Erkennens, welche dasselbe über das Individuelle und Kontingente der körperlichen Erfahrungswelt erheben. Beim Willen endlich begegnen wir Motiven, die durchaus nicht materieller Natur sind; überall steht im Hintergrunde ein intellektuelles Motiv, das Motiv der Gutheit des zu erstrebenden Dinges. Die Erhebung aber über alles Materielle tritt uns entgegen in den erkannten und gewollten Opfern sinnlicher Güter, ja selbst des Lebens. So zeigt das intellektuelle Erkennen und Streben eine Loslösung von der Materie, die mit keiner sinnlichen Vorstellung, keinem sinnlichen Streben vereinbar ist.

Diese Erhebung über den Stoff, wie sie dem intellektuellen Erkennen und Streben eigen ist, beweist nun naturnotwendig die innere Unabhängigkeit von stofflichen Prozessen. Demnach ist es völlig ausgeschlossen, daß irgend ein Nervenprozeß — möchte es auch der feinste physiologische Vorgang in der Gehirnrinde sein — je eine Teilursache geistigen Erkennens und Wollens sein könne. Diese innere Unabhängigkeit nennen wir Geistigkeit. Sie feiert ihren höchsten Triumph in der freien Selbstbestimmung und im Opfer für das geistig Gute, für die heiligsten Interessen, für das Wohl der Mitmenschen, für die Ehre des Schöpfers.

So erscheint denn der Materialismus in all seinen Teilen gerichtet. Wir können ihm höchstens ein Verdienst zuschreiben: daß er die Menschen abhält von verfehlten Spekulationen und sie rechnen heißt mit der Wirklichkeit des Alltagslebens.

V.

Es gilt nun kurz die Resultate zu sammeln und zu gruppieren.

Mit vollem Recht betont der Idealismus das Bestehen psychischer Erscheinungen und Erfahrungen, die in ihrer Eigenart so wichtig sind, daß ihre Leugnung zum Ruine aller Wissenschaft wird. Aber ebensowenig lassen sich die physischen Erscheinungen, und speziell jene, welche eine besondere Beziehung zum psychischen Leben aufweisen, die Nervenprozesse der Hirnrinde in ihrer Eigenart leugnen. Der mechanische und physiologische

[1] Mikrokosmos, 2. Buch.

Materialismus sind dagegen vollkommen im Unrecht, wenn sie meinen, die psychischen Erscheinungen — ja auch nur irgend eine einzige — lassen sich aus den bloßen chemischen und physischen Vorgängen der Nervenprozesse erklären. Ihre Erklärungsversuche sind mißlungen, ihre Beweise nichtig. Sie müssen scheitern an dem Gesetze vom zureichenden Grunde. Psychischer wie physischer Faktor sind irreduzierbare Daten. Bei näherer Prüfung stellt sich heraus, daß eine große Anzahl psychischer Vorgänge direkt und wesentlich von den Nervenprozessen unabhängig sind. Dieses intellektuelle Erkennen und Wollen zeigt sich also als rein geistig. Wir müssen absolut einen geistigen Faktor im Menschenleben anerkennen. Eine andere Gruppe zeigt dagegen, daß an ihrer Hervorbringung ein psychischer wie ein körperlicher Faktor beteiligt waren. Damit stoßen wir auf ein Gebiet psychophysischer Akte im strengen Sinne: das sinnliche Erkennen und Streben.

Die Nervenprozesse des psychischen Lebens haben einen substanziellen Träger, das Gehirn. Dieses kann aber weder der Träger aller, noch der adäquate Träger irgend eines der psychischen Prozesse sein. Wir werden also auch für die psychischen Erscheinungen eine bleibende Ursache und einen dauernden substanziellen Träger anerkennen müssen. Es ist die Seele. Gehirn und geistige Seele, das sind die beiden Ursachen des psychischen Lebens. Ohne das Gehirn gäbe es kein sinnliches, ohne die Seele aber weder geistiges noch sinnliches Erkennen und Streben.

Was wir hier über Gehirn und Seele gefunden, wird noch mehr vertieft werden, bei einer objektiven Kritik des Lieblingssystems der modernen Philosophie, des psychophysischen Parallelismus.

Julius Beßmer S. J.

Der Anglikanismus auf dem Wege nach Rom?

(Schluß.)

---

3. Der Hauptfaktor bei der Bekehrung ist natürlich Gott. Wie niemand zum Vater und zu seinem gebenedeiten Sohne kommen kann, es sei denn die Gnade ziehe ihn, so auch niemand zum Glauben außer durch dieselbe Gnade. „Es mag solche geben", schreibt Kardinal H. Vaughan in der Einleitung zu dem Werke Roads do Rome, „die in diesen Berichten den Glauben zu finden hofften. Sie werden sich enttäuscht sehen. Die Gabe des Glaubens ist in keinem Buche zu finden, nicht einmal in den Evangelien. Der göttliche Glaube ist eine übernatürliche Gabe und kommt direkt von Gott wie die Menschenseele selbst." ... „Er wird gewöhnlich erst gegeben, wenn der Mensch bestimmte Bedingungen erfüllt hat, und diese sind meistens: Mitwirken mit der göttlichen Erleuchtung und Einladung, Gebet, Demut, Selbstverleugnung." Alle Konvertiten anerkennen dankbarst, daß ihre Rückkehr zur Kirche ein Werk der göttlichen Gnade sei. Aber wie verschieden ist doch das Wirken ein und derselben Gnade! Bald wirkt Gott unmittelbar auf die Seele ein, indem er sie erleuchtet und zum Guten anregt; bald benutzt er hiezu die Mitwirkung geschaffener Ursachen; bald kommt es ihr vor, als erscheine ihr eine übernatürliche Wahrheit in ganz neuem, früher nicht gekanntem Lichte, bald fühlt sie sich mächtig gehoben und gestärkt zur Überwindung großer Schwierigkeiten und zur Übernahme hervorragender Werke der Gottseligkeit; bald ist die Erleuchtung so stark und die Anregung so gewaltig, daß sie in einem Augenblick einen Saulus zum Weltapostel umgestaltet; bald wiederum ist die Gnade so schwach und unaufdringlich, daß sie, kaum von der natürlichen Erkenntnis und der natürlich guten Willensrichtung unterscheidbar, sie nur sehr allmählich auf dem Wege des Heiles voranleitet. Und wie weiß doch Gott alle äußeren und inneren Lebensverhältnisse zu unserem übernatürlichen Besten nutzbar zu machen! Jetzt ist es ein hingeworfenes Wort, ein gutes Buch, eine Anfeindung der Kirche, das gute Beispiel der Umgebung, eine Verlegenheit, ein Kreuz, kurz alles weiß Gott in den Dienst seiner liebevollen Vorsehung zu stellen; dann hinwiederum ist es, als ob Gott ein ganzes Menschenleben mit all seinen inneren Veranlagungen und all seinen äußeren Umständen, mit all den tausend und tausend verschiedenen Verwicklungen und Gestaltungen, mit all

den Irrungen, in die es verfiel, und all den Belehrungen, die ihm wurden, ganz besonders in seine erbarmungsreiche, väterliche Hand genommen hätte, um ein einzelnes Menschenkind für die Kirche und den Himmel zu erziehen. Selbst Männer von der hohen geistigen Begabung und der tiefen Herzenskenntnis eines Lord Brampton, des langjährigen Richters an der Queen's-Bench, erklären sich unvermögend, die Einflüsse, Gedanken, Anregungen, Schlußfolgerungen, welche zur schließlichen Bekehrung mitwirkten, zu zerlegen und zu sagen: Dies oder jenes hat meine Konversion herbeigeführt. „Ich habe", schreibt der edle Lord am 9. Mai 1901, „die Sache ganz für mich durchdacht, sorgfältig und ernst, unbeeinflußt von irgend einem menschlichen Wesen, und bin über die getroffene Entscheidung unwandelbar zufrieden, und das Gewissen sagt mir, daß die Entscheidung die rechte ist." Beispiele für die verschiedenen Arten des liebevollen Wirkens der Gnade bietet die Geschichte der Konversionen in reichster Fülle. Nur das eine oder andere kann hier Platz finden.

Robert Bracey, jetzt ein Sohn des hl. Dominikus, schreibt: „Der Glaube kam über mich wie über den hl. Paulus, durch eine plötzliche Erleuchtung, ohne Kampf und ohne Bemühung von meiner Seite." Die früheste Jugend hatte er in einer Atmosphäre verlebt, wo alles den Geist des breitesten Staatskirchentums hauchte. Papsttum und Ritualismus waren ihm gleichmäßig verhaßt. Der bloße Anblick eines Priesters oder eines Kruzifixes erfüllte ihn mit Schauder und Verachtung. Von der katholischen Kirche hatte er nur gehört und gelesen, was zu ihren Ungunsten sprach, und die Katholiken hielt er für Toren oder für Schufte. Dagegen war er ein rühriges Mitglied seiner Kirche, gab gern sein Taschengeld zur Unterstützung der Church Association, las mit Freuden die Zeitung The Rock, ging fleißig in die Kirche, glaubte aber eigentlich nichts. Er sah in seiner Kirche nur die Partei, erinnerte sich nicht, dort je gebetet zu haben, und das Gefühl der Verantwortlichkeit einem höheren Wesen gegenüber war ihm völlig abhanden gekommen. Selbst der Glaube an einen persönlichen Gott war ihm, wie es scheint, entschwunden.

Eines Sonntags — er stand damals in seinem 16. Jahre — ging er nach Edgbaston ins Hochamt. Schon vorher war er ein- oder zweimal dahin gegangen, hauptsächlich um Newman zu sehen. Besondere Eindrücke hatte er aber nicht empfangen. „Ich erinnere mich sehr genau", erzählt er, „daß auch bei dieser Gelegenheit mich alles, was ich sah, mit Verachtung erfüllte. Die Predigt war zudem zufällig sehr armselig. Und gerade während dieser Predigt bekam ich den Glauben. Plötzlich fand ich — wie, weiß ich nicht — daß ich an jene Religion glaube, von der ich so wenig wußte, und daß ich ein Katholik sei. Ich verließ die Kirche, das Gehirn in hellster Aufregung; aber ich war von der Wahrheit der katholischen Religion so überzeugt, wie ich es heute bin, und zugleich völlig bereit, für sie jegliches Opfer zu bringen. An jenem Abend

verrichtete ich zum erstenmal wieder seit meinem 8. Jahre mein Abendgebet, und am folgenden Morgen kaufte ich mir Bücher und machte mich mit großem Ernst an das Studium." Je länger er las, desto mehr fühlte er sich zufriedengestellt. Er fand nun auch die Gründe für seine Überzeugung; diese aber war da vor der Lektüre. Nicht voreilig trat er mit derselben hervor; erst nach 18 Monaten fleißigen Lernens, ernster Überlegung und langen Gebetes wurde er in die Kirche aufgenommen [1].

Beda Camm, B. A., hatte seine Studien im Keble College in Oxford 1887 vollendet, war dann in die praktische Seelsorge getreten und hat sich nach seiner Bekehrung dem Orden des hl. Benedikt angeschlossen. Den Grund seiner Bekehrung findet er in den Worten des Psalmisten ausgesprochen: Factus est Dominus protector meus et eduxit me in latitudinem; salvum me fecit, quoniam voluit me. „Der Herr ist mein Heil, er hat alles getan, ich nichts; er hat mich aus dem engen Gefängnis der Häresie herausgeführt an ‚einen weiten, freien Ort', in die Freiheit der Kinder Gottes. Warum? Das ist sein Geheimnis: Salvum me fecit, quoniam voluit me. Er hat mich erlöst, weil er mich haben wollte. Und warum wollte er einen so nutzlosen, wertlosen Menschen haben? — Das ist ein Geheimnis seiner vorherbestimmenden Liebe, die ich nur bewundern und anbeten kann."

Camm war in der Staatskirche aufgewachsen, der er mit ganzer Liebe zugetan war. Kein Zweifel hatte bis dahin sein Seelenleben getrübt; selbst die Jahre in Oxford blieben noch wolkenlos. Erst als er die 39 Artikel lesen und Kirchengeschichte studieren mußte, setzten Zweifel ein und ließen ihn nicht mehr los. Die Verhältnisse in London waren nicht danach angetan, dieselben zu zerstreuen. Die Kirche, die sich brüstete, ein Zweig der Kirche Gottes zu sein, war über drei Jahrhunderte im Besitze aller Macht und allen Reichtums, die sie sich nur wünschen konnte. Und was hatte sie geleistet? Das Volk lebte wie Heiden; jedes Bewußtsein von Schuld und Sünde war mit der praktischen Abschaffung des Bußsakramentes geschwunden; die wenigsten verstanden es, einen Akt vollkommener Reue zu erwecken; die gewöhnlichsten Christenpflichten waren unbekannt. In nächster Nähe von St Agnes, wo Camm angestellt war, befand sich eine Kirche freiester Richtung. Hier wurde Sonntag für Sonntag alles, was in der nahen ritualistischen St Agnes-Kirche geschah und gepredigt wurde, einer rücksichtslosen, unbarmherzigen Kritik unterzogen. Selbst unter den Kollegen an St Agnes, die doch alle der Hochkirche angehörten, war keine Übereinstimmung der Lehre, nicht über die Transsubstantiation, nicht über die Notwendigkeit der Beicht, nicht über die Ewigkeit der Höllenstrafen. Wer sollte da Hilfe schaffen? Die Bischöfe selbst waren nach ritualistischer Auffassung, abgesehen davon, daß sie kein Recht hatten, andern ihre Meinung aufzunötigen, alle samt und sonders in dem einen oder andern Punkte Häretiker. Dabei war das Gefühl für die Sünde der Häresie und des Schismas völlig abhanden gekommen. Die englische Staatskirche stellte sich also Camm als ein großartiges Fiasko dar. Anderseits

[1] Roads 10 ff.

wagte er nicht, einen Schritt zu tun, von dem er nicht wußte, wohin er führe. Die Seelenqual, die er damals durchzumachen hatte, machte sich wie eine leibliche Krankheit fühlbar. Er las Newmans „Entwicklung", Mannings „Zeitliche Sendung des Heiligen Geistes", Fabers „Leben und Briefe", Allnatts Cathedra Petri und anderes. Das Resultat war die hochwichtige Einsicht, daß in alten Zeiten die Zugehörigkeit zu dem Stuhle Petri das Erkennungszeichen für die Orthodoxie war, das Signum stantis et cadentis ecclesiae. Und warum sollte das nicht mehr der Fall sein? Die Worte des hl. Augustinus wollten ihm nicht mehr aus dem Sinn: „Außerhalb der Kirche kann er alles haben, ausgenommen das Heil. Er kann Ehre haben, kann das Sakrament haben, kann Alleluja singen, kann Amen antworten, kann das Evangelium halten, kann im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes den Glauben sowohl haben als predigen, aber nirgends außer in der katholischen Kirche wird er das Heil finden können." [1] Wie ganz anders stellte sich aber dem suchenden Auge die Kirche von Rom dar! Wie stark und unbesiegbar, wie bestimmt in ihrer Lehre und unnachgiebig gegen den Irrtum, wie sicher in Handhabung ihrer Rechte! Auf sie allein passen die Worte des hl. Augustinus: „Sie ist die heilige Kirche, die eine Kirche, die katholische Kirche; gegen alle Häresien streitend kann sie zwar kämpfen, niedergekämpft werden kann sie aber nicht. Die Häresien sind alle von ihr ausgegangen wie nutzlose Reiser, die vom Weinstock abgeschnitten werden; sie aber bleibt in ihrer Wurzel, in ihrem Weinstock, in ihrer Liebe." [2] Zu einer Entscheidung kam es für einstweilen noch nicht. Die Angst und Seelenpein dauerte also fort. Erst später, als Camm einmal, fern von der Heimat, in einer Klosterkirche kniete und betete, während der Chor der Mönche im Credo die Worte sang: Et unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam: da war es ihm, als ob die Wolke, die seinen Geist umhüllt hatte, schwinde und das milde Licht des Glaubens in seine Seele falle. „Ich sah aber auf eine Weise, die ich nicht beschreiben kann: ich kann nur mit dem Blinden im Evangelium sagen: ‚Eines weiß ich, daß ich nämlich blind war und jetzt sehe.' Ich sah, daß ich bis jetzt nicht an die eine Kirche geglaubt hatte. Ich sah, was die Einheit der Kirche in Wirklichkeit sei, und sehend geworden war ich froh und dankte Gott. — Eine Bekehrung ist demnach und

[1] Extra ecclesiam catholicam totum potest praeter salutem. Potest habere honorem, potest habere sacramentum, potest cantare Alleluia, potest respondere Amen, potest Evangelium tenere, potest in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti fidem et habere et praedicare, sed nusquam nisi in ecclesia catholica salutem poterit invenire. (Serm. ad Caes. eccl. plebem n. 6; Migne, Patr. lat. XLIII 695.)

[2] Ipsa est ecclesia sancta, Ecclesia una, Ecclesia catholica, contra omnes haereses pugnans pugnare potest, expugnari tamen non potest. Haereses omnes de illa exierunt, tamquam sermenta inutilia de vite praecisa; ipsa autem manet in radice sua, in vite sua, in caritate sua. (De symbolo Serm. ad Catech.)

muß immer sein das Werk Gottes. Keine Lektüre und keine Kontroverse kann der Seele das göttliche Licht des Glaubens geben. Sie bleibt in Dunkel und Nacht, bis Gott sie erleuchtet. Aber der Seele, die demütig sucht und inbrünstig betet, wird Gott seine Gnade nicht versagen." [1]

Das Gebet und besonders die kindliche Andacht zur Mutter Gottes wird auch M. Culley die Pforte der Kirche geöffnet haben.

Matthew Culley wurde geboren 1860 auf Schloß Coupland in Northumberland. Sein Vater, der Schloßherr, hatte wohl hochkirchliche Prätensionen, aber ein eigentlicher Hochkirchler war er nicht. Dagegen war die Mutter, die er schon mit zwölf Jahren verlor, dieser Richtung mit Herz und Seele zugetan. Sie hatte in seinem Schlafzimmer ein Muttergottesbild aufhängen lassen. Oft kniete der Knabe nach dem frühen Tode der Mutter vor diesem Bilde, ja er hatte sich sogar einen Rosenkranz gefertigt und betete ihn, wie er es aus einem katholischen, in der Hausbibliothek aufgefundenen Gebetbuche erlernt hatte. Da seine Pfarrkirche, an der Grenze Schottlands gelegen, sehr protestantisch und presbyterianisch war, ging er, so oft sich Gelegenheit bot, nach London und verrichtete in der dortigen St Cyprianskirche (Dorset Square) ganz aus eigenem Antriebe seine Beicht. In Oxford behielt er seine frommen Übungen bei, besuchte aber nicht nur regelmäßig den hochkirchlichen Gottesdienst, sondern ab und zu auch die dortige Jesuitenkirche. Die Halbheit des Ritualismus, der im Grunde weder katholisch noch protestantisch ist, konnte ihn auf die Dauer nicht befriedigen. Die letzte Schwierigkeit, die er gegen den Katholizismus hatte, den Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes betreffend, wurde durch eine Reihe von vorzüglichen Predigten, die gerade damals über diesen Gegenstand in der St Aloysiuskirche gehalten wurden, zu seiner vollen Zufriedenheit gelöst. Mit 18 Jahren wurde er vom Generalvikar von Clifton in die Kirche aufgenommen. Vorher hatte er nie mit einem Priester, nicht einmal mit einem katholischen Laien gesprochen [2].

Das gute Beispiel seiner katholischen Umgebung gab Baron H. Bellingham den ersten Anstoß zur Bekehrung. Durch Geburt dem extremsten Nieder- oder Low-Kirchentum angehörig, war er in seiner irischen Heimat von einer zwar armen, aber gut katholischen Bevölkerung umgeben, deren einfach kindlichen Glauben und tiefe Frömmigkeit er nur bewundern konnte. Aber auch bei besser situierten, hochgebildeten Katholiken, mit denen er in späteren Jahren in Irland und auf dem Kontinent vielfach zu verkehren Gelegenheit hatte, traf er dieselbe Frömmigkeit und Glaubensinnigkeit wie bei den Armen Irlands. Wie hoch standen selbst letztere über jenen nichtkatholischen Kreisen, in denen er sich gewöhnlich zu bewegen hatte, und deren Glaubensbekenntnis fast ausschließlich in „Romhaß" bestand! Die vielen Bekehrungen in England und namentlich unter seinen Bekannten in Oxford gaben ihm weitere Anregungen, den Anglikanismus in seiner insularen Abgeschlossenheit und Vereinsamung mit dem Katholizismus, der nicht nur in

[1] Roads 29 f. [2] Ebd. 62.

seiner Wortbedeutung, sondern in Wirklichkeit Allgemeinheit besagt, zu vergleichen ein Vergleich, der nur zu Gunsten des letzteren ausfallen konnte. Am meisten aber, bekennt er, verdanke er dem Verkehr und dem Beispiel des P. R. Clarke S. J., der eine glänzende Laufbahn als anglikanischer Prediger und Fellow von St John's College in Oxford opferte, um seiner Überzeugung zu folgen und sich den Söhnen des hl. Ignatius beizugesellen [1].

Claude Paget, R. N., lag als erster Leutnant des Wachtschiffes Flora in der Simonsbay, Kap der Guten Hoffnung, als er eines Tages einen Freund fragte, warum er katholisch geworden sei. Die Antwort lautete sehr einfach: „Weil die katholische Religion die einzige ist, in der man sicher sterben kann" (The Catholic is the only save religion to die in). Diese Antwort war für den künftigen Admiral das Wort der Gnade, das ihn bald in die katholische Kirche führte [2].

Für andere war die Gnade mit einer Lektüre verbunden.

Niemand dürfte durch seine Schriften in den letzten Jahrzehnten mehr zu Konversionen beigetragen haben als Kardinal Newman. John Henry Newman wird als Literat mit Recht Tennyson, Browning, Ruskin und Carlyle an die Seite gestellt. Was aber seinen Schriften einen viel höheren als literarischen Wert verleiht, ist ihr geistiger und vergeistigender, ihr edler und veredelnder, ihr christlicher und christianisierender Gehalt, ihr eminent apostolischer Charakter. Newman ist Hunderten und Tausenden ein Führer und Lehrer, für das gesamte Geistesleben seiner Nation eine Macht geworden, deren Einfluß auf unzählige Seelen sich in dieser Zeitlichkeit wohl nie wird völlig überschauen lassen. Unter den vielen englisch redenden, gebildeten Konvertiten befindet sich wohl kaum einer, der nicht aus den Werken des großen Kirchenfürsten vielfache Erleuchtung, Ermutigung und Stärkung geschöpft hätte. Bischof Wilkinson von Hexham und Newcastle erklärt, er verdanke Newman einfach alles; O. R. Vasall, C. SS R., meint: „Ich habe immer das Gefühl, als schulde ich Kardinal Newman sogar meine Seele"; und C. Kegan Paul, einer der hervorragendsten Konvertiten der letzten Jahre, schreibt: „Wie Thomas a Kempis, so senkte sich Newman, Tag für Tag gelesen, in meine Seele und wandelte sie um." — C. Kegan Paul, M. A., Exeter College, Oxford, erklärte am 12. August 1890 in der Servitenkirche in Fulham, London, seine Unterwerfung. In seinen „Memoiren", in welchen er seine Erfahrungen als anglikanischer Geistlicher und Erzieher, als Gelehrter und Verleger, als Agnostiker und Positivist erzählt, schreibt er:

---

[1] Roads 7. [2] Ebd. 178.

Der Tag des Rücktrittes „war der Tag nach Kardinal Newmans Tod, und der einzige bittere Tropfen im überschäumenden Becher der Freude war, daß er nicht mehr erfahren konnte, was er für mich getan, — daß seine Hand es war, die mich hereinzog, als ich die Arche auf den sturmbewegten Wassern der Welt herumtreiben sah. Als ich aber einige Tage darauf in Edgbaston an seinem Sarge kniete und der Seelenmesse, welche für ihn gesungen wurde, beiwohnte, da wurde ich es innerlich gewahr, daß er es doch wisse und sich jetzt in jenem Lande befinde, wo man keine Botschaft mehr zu empfangen braucht, da er alles im Herzen Gottes sieht." Auf den Werken des Kardinals Newman ruht der Segen Gottes wohl als Belohnung für sein eigenes, aufrichtig demütiges Ringen um die Wahrheit, für die heroischen Opfer die er gebracht, für sein Gebet- und Tugendleben wodurch er sich ausgezeichnet. Am Feste Mariä Verkündigung, den 25. März 1904, wurde in Birmingham der Grundstein für die Newman-Gedächtniskirche gelegt, welche die dankbaren Katholiken englischer Zunge dem Andenken des großen Kardinals zu erbauen beschlossen haben.

Für W. T. Sutcliffe, M. A., der eben im St John's College, Cambridge, promoviert hatte, war der erste Anlaß zur Bekehrung eine kleine Schrift über „Die Stellung des hl. Petrus im Neuen Testament" von P. Gallwey S. J. [1]

T. Williams sah im Hause eines Bekannten die kleinen „Leben der Heiligen", kaufte sich ein Heftchen und lieh sich die andern. Eindruck machte auf ihn die Wahrnehmung, wieviel die Heiligen und Märtyrer für ihren Glauben gelitten hatten. Er wagte seinem Ortsgeistlichen, der ein freundlicher Mann war, einige Fragen vorzulegen. Am Sonntag darauf hielt dieser eine Tirade gegen die Transsubstantiation und nannte die Katholiken schlechthin „Götzendiener". Von Transsubstantiation hatte der erst 18jährige Williams noch nie etwas gehört und erkundigte sich darüber, freilich schüchtern und verschämt, bei einem katholischen Bekannten. „Ich erinnere mich noch", erzählt er, „seines freundlichen Lächelns über meine Einfalt. Er war nicht beleidigt, nicht erstaunt, nicht belustigt; es gefiel ihm, als ich meine Frage wiederholte, und er sah, daß es mir ernst sei." Der Freund gab ihm nun Powers zweibändigen Katechismus, den er las und wieder las, bis er ihn fast auswendig wußte, namentlich die Abschnitte über die heilige Eucharistie. Nach seinem baldigen Übertritte erklärte er: „Meinem protestantischen Prediger bin ich für seine Tirade gegen die Wesensverwandlung zu großem Danke verpflichtet." [2]

Denselben Dank schuldet Dr Bertram C. A. Windle, Professor der Anatomie und Dekan der medizinischen Fakultät, University College, Birmingham, einem kleinen Buche. Er hatte bereits mehrere Kontroversschriften gelesen

[1] Roads 254. [2] Ebd. 318.

und war so weit gekommen, daß sich die Möglichkeit eines Übertrittes nicht mehr einfach abweisen ließ. Da schickte ihm ein Freund Littledales „Klare Gründe gegen den Anschluß an die Kirche von Rom“ (Plain reasons against joining the Church of Rome), eine bekannte Streitschrift. Wenn es damit seine Richtigkeit hat, dachte der Professor nach Durchlesung derselben, kann von einem Übertritt nicht mehr die Rede sein. In dieser Geistesverfassung ging er die Straße hinab, sah im Schaufenster einer Buchhandlung Dr Ryders Catholic Controversy, eine Antwort auf Littledales Streitschrift, kaufte sie, studierte beide Schriften, verglich sie Punkt für Punkt und prüfte sie nach den Quellen. Sehr bald ergab sich, auf welcher Seite die Wahrheit sei. „Der Würfel war gefallen, und ich wurde“, sagt er, „in die Kirche aufgenommen. Und jetzt möchte ich gern wissen, welches der beiden Bücher aus mir einen Katholiken machte. Denn wahrscheinlich hätte ich die Catholic Controversy nie angeschaut, wenn ich nicht vorher Littledale gelesen hätte. Es bleibt eine interessante Frage für mich, und ich kann sie nicht lösen.“ [1]

Neben der kriechenden Unterwürfigkeit des anglikanischen Klerus unter den Staat, neben der Unfähigkeit, ein bestimmtes Glaubensbekenntnis aufzustellen, und neben der Nachäfferei katholischer Gebräuche durch den Ritualismus, war es die Verlogenheit der anglikanischen Kontroverse gegen die römische Kirche, welche auch James Crawford Bredin, jetzt Professor der Naturwissenschaften in Oscott, zuerst empörte und ihm dann der Anlaß zur Bekehrung wurde. Littledales Buch sei gespickt mit Fälschungen und Unwahrheiten, sagt er, und obgleich dieselben unzähligemal aufgedeckt und widerlegt worden, werde es doch noch von Geistlichen massenhaft unter das Volk geworfen und als sehr „nützliches“ Buch angepriesen [2].

W. R. Brownlow D.D., M. A., der spätere katholische Bischof von Clifton, hinwiederum glaubte den ersten Anstoß zur Bekehrung dem Studium der Geschichte verdanken zu müssen. „Und von den christlichen Schriftstellern beeinflußten mich“, schreibt er noch am 6. März 1900, „St Irenäus und St Vinzenz von Lerin mehr als alle andern. Die Geschichte der englischen Reformation — der gewaltsame Bruch mit der Vergangenheit unter Elisabeth usw. usw.; die völlige Unfähigkeit der anglikanischen Bischöfe, irgend eine katholische Lehre festzuhalten: Taufe, Eucharistie, Absolution, Inspiration der Heiligen Schrift und die Ewigkeit des Himmels und der Hölle, und zwar weil sie die Schlüssel des Himmelreiches an die Krone ausgeliefert hatten: all das steht in einem grellen Gegensatz zur Haltung und Handlungsweise des Papsttums auf jeder Seite seiner mehr als achtzehnhundertjährigen Geschichte. Sünden, Ärgernisse, Mißbrauch der Gewalt und dergleichen machten auf mich nicht den geringsten Eindruck; im Gegenteil, sie zeigten vielmehr, daß eine Institution, die Derartiges zu überstehen vermochte, göttlich sein müsse.“ [3]

Thomas W. Wilkinson, DD., B. A., seit 1888 katholischer Bischof von Hexham und Newcastle, konvertierte schon ein Jahr nach Kardinal Newman

[1] Weekely Register. March 9th 1900. Roads 327 f.

[2] Ebd. 14. [3] Ebd. 27.

(1846). Die theologischen Studien machte er dann unter dem späteren Kardinal Wiseman in Ushaw bei Durham, woselbst er 1848 zum Priester geweiht wurde. „Nach 52 Jahren Priestertum", schreibt er am 11. November 1900, „kann ich nur sagen, daß ich mir die große Barmherzigkeit Gottes kaum als wirklich vorstellen kann, die er mir dadurch erwies, daß er mich aus der Finsternis des Puseyitischen Protestantismus in das glänzende Licht des einen wahren Glaubens führte und mich zu einem getreuen und liebenden Untertan meines Herrn des Papstes machte." [1]

„Zweifelsohne", erklärt J. L. Patterson, jetzt Titularbischof von Emaus, der bereits in der Charwoche 1850 in Jerusalem den katholischen Glauben annahm, „bedient sich Gott geschaffener Ursachen, um seine liebe- und erbarmungsvollen Absichten mit der Menschenseele zu erreichen; das Ganze aber ist ein Werk der Gnade, und die es an sich erfahren haben, können es nur mit den Worten des Blinden ausdrücken: ‚Eines weiß ich: ich war blind und nun bin ich sehend.'" [2]

Viel verwickelter gestaltete sich der Bekehrungsprozeß bei P. Aug. Daniels, O. S. B. Als er in Cambridge seine Universitätsstudien begann, dachte er wohl daran, einmal Geistlicher seiner Kirche zu werden. Nach und nach stellten sich aber große Zweifel gegen die Wahrhaftigkeit der Evangelien ein. Der Boden des positiven Christentums entschwand unter seinen Füßen, und er verfiel dem Spinozismus. Als er 1885 doktorierte, war er in religiöser Hinsicht bereits ein Agnostiker, in ethischer war ein flacher Humanitarismus sein Ideal. Er wollte der Wissenschaft und näherhin der Lösung sozialer Probleme leben. Da bezog er die Universität Heidelberg, und hier war es, wo sich in kurzem ein völliger Umschwung seines ganzen Geistes- und Seelenlebens vollzog. Er kam nämlich zur Einsicht, daß die Grundlagen seines Unglaubens auf Trugschlüssen beruhten, und daß insonderheit der Darwinismus nicht ausreiche, die Mahnungen des Gewissens zu erklären. Die Stimme des Gewissens wies über die Natur hinaus und auf Gott hin. Er war wieder Theist geworden, brauchte aber mehr. Wer sollte sein Gewissen befreien von dem drückenden Bewußtsein von Sünde und Schuld? Er begann zu beten und hörte als Antwort eine innere Stimme, die ihm sagte: „Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid . . . und ihr werdet Ruhe finden für euere Seelen." Um dieser Einladung folgen zu können, wünschte er zu glauben und studierte die Zeugnisse für die Göttlichkeit des Christentums.

Die Wirklichkeit der Auferstehung des Herrn war das erste, was seine Aufmerksamkeit fesselte. Unter seinen Freunden zählte er eine ganze Anzahl rationalistischer Theologen, die mit ihm die Tatsache anerkennen mußten, daß die Apostel bei ihrer Predigt auf die Wirklichkeit der Auferstehung mehr als auf alles andere Gewicht legten. Was liegt da näher, als auf diese Berichte hin die Tatsächlichkeit auch anzunehmen? Was man von rationalistischer Seite dagegen vorbrachte, war wenig sagend und reichte namentlich nicht aus, die

[1] Roads 316. [2] Ebd. 195.

Wirkungen der apostolischen Predigt auch nur im entferntesten zu erklären. Die Existenz des Christentums und das Wachstum der christlichen Kirche sind zu gewaltige Tatsachen, als daß sie sich auf Halluzinationen und Phantastereien von ein paar Fischern zurückführen ließen.

Weitere Untersuchungen ergaben, daß die Authentizität des ganzen Neuen Testamentes anzunehmen sei, und daß das, was man dagegen vorbringe, auf einer philosophisch völlig unhaltbaren Grundlage, auf der Unmöglichkeit des Wunders nämlich, beruhe.

Allein auch im Neuen Testament finden sich Dinge, „die schwer zu verstehen sind" und an sich gar verschiedene, sogar widersprechende Erklärungen zuzulassen scheinen. Wer konnte die allein richtige Erklärung geben? Oder mit andern Worten: Wo war der Heilige Geist, der uns in alle Wahrheit einführen soll? Etwa bei den Katholiken? Der Katholizismus war ihm zwar immer sympathisch gewesen; seine wundervolle Einheit im Glauben, die unvergleichliche Schönheit seiner Liturgie, die glorreichen Traditionen seiner Vergangenheit mußten gefallen. Aber es bangte ihm vor dem entscheidenden Schritte; die Folgen, die sich daraus ergeben würden, schreckten ihn. Allein da war ja die englische Kirche, die sich auch der apostolischen Succession rühmte und dabei einig, heilig und katholisch sein wollte. Bei näherem Zusehen aber erwies sich all das als trügerisch. Seine Frage: Was muß ich glauben, um mein Seelenheil zu wirken? konnte ihm die Staatskirche nicht beantworten. Da gab ihm ein Theologe, den er im übrigen als einen gewissenhaften und ernst denkenden Mann achten mußte, den Rat, mit dem Übertritt zu warten, bis die Wiedervereinigung der gesamten Christenheit zu stande komme, oder doch bis zum nächsten allgemeinen Konzil. Allein so lange durfte er nicht warten; denn er hatte jetzt seine Seele zu retten, und zudem mußte Christus in seiner Kirche ein Lehramt eingesetzt haben, das ihm jetzt und immer die bestimmte Antwort auf seine Frage geben konnte.

Nun erst studierte er die sog. „römischen Ansprüche", wobei ihm P. Wilmers' Lehrbuch der Religion die wesentlichsten Dienste leistete. Er hörte täglich die heilige Messe, betete überhaupt viel, Gottes Gnade erleuchtete ihn. In der Charwoche 1893 wurde er in Beuron in die katholische Kirche aufgenommen[1].

Nicht ohne Rührung liest man, wie manche jahrelang sich abmühen, einerseits die Wahrheit zu erforschen und der erkannten Wahrheit entsprechend das Leben einzurichten, anderseits aber wieder der Gnade, welche sie zum Eintritt in die katholische Kirche ruft, Widerstand zu leisten. Allem Anscheine nach haben sie die Gnade, gut und fromm zu leben, haben aber oft recht lange nicht die Kraft in sich, ihren unhaltbaren Standpunkt aufzugeben und sich auf den Felsen Petri zu stellen.

John Chapman, B. A., jetzt ebenfalls dem Orden des hl. Benediktus angehörend, hatte bis zu seiner Promotion in Oxford kaum je ernstlich daran

[1] Roads 65 ff.

gedacht, in den Dienst der Kirche zu treten, obgleich in seinem Vaterhause Bischöfe und andere hohe kirchliche Würdenträger fast täglich ein- und ausgingen. Von dem kirchlichen Amte hatte er keine sehr hohe Idee; er dachte es sich etwa wie ein anderes Gewerbe, einen andern Beruf des täglichen Lebens. Es traf sich nun, daß manche seiner Studiengenossen sich „der Kirche“ zuwandten und es mit ihrem Beruf sehr ernst nahmen; ging doch der eine oder andere sogar regelmäßig zur Beicht, und so ließ er sich leicht bereden, dasselbe zu tun und ab und zu den hochritualistischen Abendgottesdienst in St Barnabas zu besuchen. Bei der Lesung aus der „Nachfolge Christi“ begann er darüber nachzusinnen, ob den Ausführungen über die Liebe Gottes wohl irgendwo in diesem Leben eine Wirklichkeit entspräche. War das nicht der erste, freilich noch recht undeutliche Ruf zu einem Leben der Vollkommenheit?

In Cuddesdon, dem von Bischof Wilberforce errichteten theologischen Seminar, warf er sich vor allem auf die Pflege des geistlichen Lebens. Allein er machte sehr bald die Wahrnehmung, daß die Staatskirche hierfür kein Verständnis habe und es nur auf rein äußerlichen Schliff und Ehrbarkeit absehe, während der Pietismus konsequent zur Heilsarmee führen müsse. Dagegen eröffneten ihm die großen katholischen Aszeten, die er zur Hand nahm, eine ganz neue, bisher ungeahnte Welt. Von jetzt an betete er auch einen Teil des Breviers, aber englisch.

Eine ganz ähnliche Erfahrung wie in der aszetischen Literatur machte er auf dem Gebiete der spekulativen Theologie. Das Studium der Lehre und Geschichte seiner Kirche führte ihn sehr bald zu der Erkenntnis, daß die Reformation all dem, was er eben zu lieben und hochzuschätzen begonnen hatte, den Boden entziehe. Um sich über einige Punkte in den 39 Artikeln Klarheit zu verschaffen, griff er zu den großen scholastischen Autoren; er konsultierte in der Bodleiana Scotus und Alensis, Vasquez und Soto, Stapylton u. a.; die aristotelische Schulung, die er genossen, machte ihm das Verständnis des Aquinaten leicht und er rühmt sich, noch jetzt im Besitze eines damals gefertigten Exzerptes von 100 Seiten aus Suarez zu sein. Das Resultat seiner Studien war nach der negativen Seite nicht belanglos. Wie er vor kurzem gelernt hatte, daß der Anglikanismus keine Aszetik kenne, so war es ihm nun klar geworden, daß er auch keine Theologie im eigentlichen Sinne des Wortes besitze. Trotzdem hatte er in Cuddesdon nie mit der „Versuchung“ zu kämpfen, aus der anglikanischen Kirche auszutreten.

Die erste eigentliche Schwierigkeit stellte sich erst in der Pastoration ein. „Ich hatte zu lehren. Ich fragte mich: auf wessen Autorität? Nicht die des Bischofs; nicht die der Artikel, die ich haßte; nicht die des Prayer-Book, das uns allen nur ein Gegenstand des Spottes war; nicht die der jetzigen katholischen Kirche, denn Ost und West sahen in mir nur einen Häretiker. Aber das Altertum? Wenn ich mich auf die Kirche des 4. oder des 5. Jahrhunderts berufe, warum denn nicht auf die des 16. oder 19.? Wenn ich aber mit dem 1. Jahrhundert Halt mache, soll ich mich dann auf die Seite Lightfoots stellen und die Religion, wie

ich sie bisher verstanden, verlieren, oder auf Seite Harnacks, und das Christentum daran geben? Das Christentum muß doch, meinte ich, kontinuierlich sein und die Kirche unfehlbar. Wenn aber Rom im Recht ist, dann bin ich im Unrecht. Meine Freunde sagten mir, ich sei zu logisch veranlagt."

Diese Unsicherheit brachte es mit sich, daß ihm die Wirksamkeit in der Seelsorge wenig zusagte, ja positiv zuwider war. Bisweilen schrieb er an einen Freund, der eine Kuratie in London versah und im übrigen seine Schwierigkeiten teilte. Wie oft betete Chapman, sein Freund möchte doch zuerst den Schritt tun!

Im folgenden Jahre ging er für einige Tage zur Benutzung der Bibliotheken nach Oxford. Gore und Bright, zwei wissenschaftliche Zelebritäten, nahmen ihn zwar freundlich auf, meinten aber, die Geschichte mache es unmöglich, Romanist zu werden [1]. Er las und las — unter anderem sämtliche Akten des Konzils von Chalcedon nach Mansi, mit Hefeles Konziliengeschichte in der Hand, alle Briefe des hl. Basilius u. a. — und schrieb dann an seinen Freund, er könne in der Geschichte keine Schwierigkeiten finden, die den Übertritt zur Kirche Roms unmöglich machten, fügte aber bei: „In der englischen Kirche scheint doch Gnade zu sein; ich kann noch nicht voran — ich muß abwarten."

Die beiden Freunde machten dann die Novene zum Heiligen Geist, welche am Feste Christi Himmelfahrt begann und am Pfingstsonntag schloß. Am Pfingstfest predigte Chapman zum letztenmale in einer anglikanischen Kirche, und sein Freund hielt den letzten anglikanischen Gottesdienst. Letzterer konvertierte am Fronleichnamsfeste in Belgien, und Chapman fing an, an der Giltigkeit seiner Weihen zu zweifeln, infolge dessen er seine Stellung aufgab. Aber zu einem weiteren Entschluß brachte er es nicht. Woche um Woche, Monat um Monat saß er zu Hause, las und las, suchte in alten und neuen Büchern nach Schwierigkeiten gegen die katholische Kirche. Schließlich fand er eine, die letzte: „Die Wahrheit des Katholizismus stand so absolut klar vor meinem Geiste, daß es mir unbegreiflich vorkam, wie gute, gescheidte und gelehrte Männer sie nicht sehen sollten." Dann zog er sich für einige Tage — es war gegen Ende November — in ein einsames, an der See gelegenes Häuschen zurück, um noch einmal alles zu prüfen und zu beten. Endlich, nach mehr als zweijährigem Zögern, erschien er eines Tages an der Pforte des Brompton Oratoriums in London und fragte

[1] In einer 1877 geschriebenen Fußnote zur zweiten Auflage der Via media sagt Newman: „Es ist bemerkenswert, daß am Anfang der Oxfordbewegung im Jahre 1833 die Lehre des tridentinischen Konzils von den Hochkirchlern als das unübersteigliche Hindernis einer Vereinigung mit Rom empfunden wurde. Im Jahre 1865 hatten sie dasselbe offenbar überwunden, und jetzt, im Jahre 1877, bilden die vatikanischen Beschlüsse das Hindernis; werden sie es nach weiteren 40 Jahren auch noch bilden?" Schon heute kann man die Frage getrost verneinen. Für viele ist das Vatikanum kein Hindernis mehr zur Wiedervereinigung mit Rom. Vgl. Spencer Jones, England und der Heilige Stuhl, Deutsche Übersetzung, 215 ff.

nach einem Pater. „Ich bin gekommen“, sprach er zögernd und zitternd zu dem eintretenden Oratorianer, „weil ich seit einiger Zeit betreffs der Ansprüche der Kirche Roms beunruhigt werde. Wollen Sie mir Ihren Rat geben?“ „Gut!“ lachte der Pater. „Wenn Sie meinen Rat hören wollen, so rate ich Ihnen natürlich, sich der Kirche anzuschließen.“ Nun lachten beide. Am Feste des hl. Nikolaus wurde Chapman mit der Kirche ausgesöhnt, und am folgenden Tage empfing er die erste heilige Kommunion. „Das Glück, das mich überflutete, war unaussprechlich. Viel Unangenehmes ist seitdem über mich gekommen, aber ein Zweifel gegen den Glauben nie.“ Endlich hatte die Gnade gesiegt, und ihr Sieg war vollständig [1].

Unverkennbar ist Gottes Gnade in unzähligen Seelen mächtig an der Arbeit, sei es, daß sie noch der Staatskirche angehören, oder daß sie bereits den Weg zur alten Mutterkirche wieder gefunden haben. Einzelbilder sind es freilich nur, die hier vorgeführt wurden, Episoden, wenn man will, der großen katholisierenden Bewegung, die immer weitere Kreise ergreift und endlich an dem Felsen Petri, auf dem die Gotteskirche steht, ihren Abschluß findet. Diese Episoden ermöglichen aber einen hinreichend tiefen Einblick in die Gedankenströmungen innerhalb der Staatskirche, um die Frage berechtigt erscheinen zu lassen: „Ist der Anglikanismus auf dem Wege nach Rom?“

Gottes Gnade ist mächtig an der Arbeit und hat ihre Auserwählten in allen Ständen und Berufsarten. Unter den Konvertiten finden sich edle Lords und einfache Kaufleute, Männer und Frauen, Gelehrte und Ungelehrte, Reiche und Arme, Geistliche und Weltliche, nur sind bezeichnender Weise gerade die Geistlichen in unverhältnismäßig großer Zahl vertreten, und fast alle, die ihre Bekehrungsgeschichte niedergeschrieben haben, sind Männer, die an den ersten Hochschulen des Landes sich die akademischen Grade erworben hatten. Gerade diese wissenschaftlich gebildeten, denkfähigen Geister vermochte die Wahrheitsarmut des Anglikanismus nicht mehr zu befriedigen. Deshalb suchten und fanden sie die volle Wahrheit in jener Kirche, die sich rühmen kann, alle geoffenbarte Wahrheit zu besitzen.

Gottes Gnade ist mächtig an der Arbeit. Denn ihr Licht ist es, das einerseits die ganze, dem Irrtum eigene, innere Hohlheit und Inkonsequenz der Staatsreligion erhellt und anderseits die volle Schönheit und Erhabenheit, die ganze Glaubenssicherheit und Tugendkraft der katholischen Wahrheit zur Geltung bringt. Gottes Gnade ist es, welche die

---

[1] Roads 51 ff.

Kraft verleiht, die tausend und tausend Bande, welche an das Staatsidol knüpfen, zu sprengen und sich aus der Sklaverei der Freiheit in die Freiheit der von Gott gewollten Unterwürfigkeit zu flüchten. Gottes Gnade ist es endlich, welche dem Suchenden wahre Seelenruhe und Herzensfrieden, das zwar stille, aber unendlich beseligende Bewußtsein, sich in der wahren Kirche Christi zu wissen, zu geben vermag.

J. H. Filmer, der nun nach seiner Konversion in Rom Theologie studiert, fand allerdings die katholische Kirche nicht so, wie sie seine früheren Glaubensgenossen schilderten, nämlich „als eine Glaubensgenossenschaft mit einem ungebildeten Klerus und einem unbotmäßigen, abergläubischen, von Priestern geknechteten Laienstand, das Ganze im letzten Stadium der Unzufriedenheit und des Zerfalles, sondern als eine lebende und gedeihende Kirche, bestehend aus erleuchteten und opferwilligen Seelen, mit viel Heiligkeit unter Klerus und Volk, in einer Atmosphäre religiöser Freiheit lebend, von der sich Anglikaner, Protestanten, Katholisierende keinen Begriff machen können." — „Das Gebet erlangte mir schließlich", sagt Grisell, „das unschätzbare Glück, mich der Kirche zu unterwerfen und dadurch die volle Gewißheit zu erlangen, im Besitze unzweifelhaft giltiger Sakramente zu sein und den Herzensfrieden zu haben, den nur der wahre, alte Glaube geben kann." — „Nach einem sorgfältigen Unterricht", schreibt H. F. Hall, „habe ich das Glück, katholisch zu werden. Ich brauche die intensive Glückseligkeit und Jugendfrische der Neophytentage nicht weiter zu schildern. Das Überwallende, die Leichtherzigkeit, die Christenfreude werden, glaube ich, allen Konvertiten gemeinsam sein. Es ist aber eine Zeit, auf die man nur mit innigem Danke gegen Gott zurückblicken kann, und die eine ständig fließende Quelle der Kraft und des Vertrauens für die Zukunft bleiben sollte." — E. D. Hanson, der am Feste der Verklärung Christi in die Kirche aufgenommen wurde, schließt seinen Bericht mit den Worten: „Inbrünstig betete ich mit dem hl. Petrus: ‚Herr, hier ist gut sein.'" — Ein anderer hinwiederum bekennt: „Der Übertritt war für mich die Entgegennahme des Kreuzes im wahrsten Sinne des Wortes. Aber was will das sagen? Was ich gefunden habe, ist ein tieferer Frieden und eine größere, alles durchdringende Glückseligkeit, sind kräftigere Beweggründe und mächtigere Hilfsmittel, um rein zu leben und edel zu denken. Ich habe größeren Trost im Leid empfangen und ganz gewiß ein lebendigeres Bewußtsein von der Nähe Gottes, als je in meinem früheren Leben. Reichlicheres Licht fiel für mich auf all die verwickelten Probleme des Menschenlebens, und ein Schlüssel ist in meine Hand gegeben ... zu des Königs Schatzkammer, aus der mir Juwelen kommen selten und reich. Ich habe ausgetauscht Sophisterei gegen wahre Philosophie, das Chaos gegen die Ordnung, die Ungewißheit gegen die Gewißheit. Die Kirche hat das tiefste Sehnen und Verlangen meiner Natur befriedigt." — Kaum anders beschreibt C. Kegan Paul noch kurz vor seinem Tode das Glück, das er im wahren Glauben gefunden: „Die Segnungen (der Kirche) sind größer, als wir hofften. Ich für meine Person kann nur sagen, daß

die Freudentränen im Beichtstuhle und die Liebesglut bei der ersten heiligen Kommunion nichts waren im Vergleich mit dem, was ich jetzt fühle. Tag für Tag kommt mir das Geheimnis des Altares größer vor, die unsichtbare Welt näher, Gott mehr als Vater, Unsere Liebe Frau zärtlicher, die große Gesellschaft der Heiligen freundlicher, mein heiliger Schutzengel, wenn ich so sagen darf, enger an meiner Seite. Alle menschlichen Beziehungen werden heiliger, alle menschlichen Freunde teurer, weil sie verklärt und geheiligt sind durch ihre Beziehungen zum andern Leben. Leid kam über mich in Hülle und Fülle, seit Gott mir die Gnade verlieh, in seine Kirche eintreten zu dürfen. Aber ich kann es besser tragen als früher, und die mir geschenkte Gnade überwiegt alles. Möge er mir verzeihen, daß ich ihm so lange widerstanden habe, und diejenigen, die ich liebe, in das Zauberland führen, wo er mir den Aufenthalt angewiesen hat!"

Das Wirken der Gnade ist offenbar.

Ist aber die englische Staatskirche auf dem Wege nach Rom? Die Frage läßt sich in ihrem jetzigen Stadium weder bejahen noch verneinen. Es sind Anzeichen da, die zu schönen Hoffnungen berechtigen, aber auch Erscheinungen, die uns mit tiefer Wehmut erfüllen müssen.

In den letzten sieben bis acht Jahrzehnten hat sich in England zweifellos ein Stück Kirchengeschichte abgespielt wie kaum jemals oder irgendwo sonst. Es dürfte wohl das glorreichste Blatt dieser Geschichte sein, welches die Rückkehr Tausender aus den besten Ständen einer großen Nation in den Schoß der alten, vielgeschmähten, hart verfolgten Kirche von Rom erzählt. Die Staatskirche selbst steht, wenn nicht alles täuscht, an einem ihrer gefahrvollsten Wendepunkte. Zwei gewaltige, aber diametral entgegengesetzte Strömungen, welche die ganze Nation auseinander zu reißen drohen, machen sich in ihr geltend. Auf der einen Seite sehen wir eine bedenkliche Annäherung an das Dissidententum, das Auftauchen immer neuer Sekten, ein verhängnisvolles Zunehmen des Rationalismus und Materialismus bei hoch und niedrig, viel religiöse Apathie und noch mehr zähe Anhänglichkeit an dem Althergebrachten — auf der andern Seite aber auch viel religiösen Sinn, ein redliches Suchen nach der geoffenbarten Wahrheit, ein großes Bedürfnis nach der göttlichen Gnade, ein weitverbreitetes Verlangen nach einer unfehlbar sicheren Lehrautorität und viel guten Willen zur Wiedervereinigung mit der Kirche von Rom. Tausende aus der anglikanischen Geistlichkeit sehnen sich danach, Hunderttausende aus der Laienwelt beten darum. Lord Halifax, der an der Spitze des englischen Kirchenbundes steht, schrieb erst kürzlich:

„Laßt uns daher stets die schließliche Wiedervereinigung der ganzen Christenheit vor Augen haben; laßt uns um dieselbe beten und für sie arbeiten! Insbesondere aber und in erster Linie laßt uns erstreben jene Wiedervereinigung der Kirche Englands mit dem Apostolischen Stuhle, die für die Aufrechthaltung des Glaubens, für den Schutz der kirchlichen Autorität, für die Wohlfahrt der Religion Christi und für die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden so notwendig ist!“ [1]

Trotzdem wagen nur die wenigsten auf Massenübertritte zu hoffen. Wohl scheint die Gnadensonne den vielen, aber fast nur einzelne sind es bis jetzt, die in ihrem Lichte wandeln und den Weg zur Stadt, die auf dem Berge liegt, zu finden wissen. Der alte Staatsmann Gladstone meinte, die Hoffnung auf Wiedervereinigung der Christenheit sei, menschlich gesprochen, ganz und gar aussichtslos, fügte aber bei, desungeachtet müsse man sie herbeiwünschen; denn Gottes Weisheit und Macht sei nicht durch den Horizont menschlichen Hoffens begrenzt und eingeengt [2]. „Unschätzbar kostbar“, sagt er ein anderes Mal, „wäre die kirchliche Einheit, aber in unermeßliche Ferne gerückt.“ [3] Daß die gegenwärtigen Zustände in der anglikanischen Kirche auf die Dauer nicht haltbar seien, fühlte auch er: der historische Anglikanismus, wie er durch die wechselnden, nun für immer entschwundenen Zeitumstände geworden sei, müsse etwas Besserem Platz machen; darum bezeichnet er es als heilige Aufgabe, ihn zu reinigen, zu erweitern, positiven Wahrheitsgehalt in die Kirche von England zu bringen, schon um der Wahrheit willen; dann aber würde dadurch eine feste Grundlage für eine künftige Wiedervereinigung der Christenheit geschaffen werden [4].

Anderseits ist es eine erfreuliche Tatsache, daß auch die Nation als solche der katholischen Wahrheit um ein gutes Stück näher gekommen ist. Wer hätte, von allem andern abgesehen, noch am Anfang des 19. Jahrhunderts Sätze wie die folgenden, die jetzt in vieler Munde sind, auszusprechen gewagt? „Es ist eine geschichtliche Tatsache, daß keine andere Regierungsform und kein anderes Regierungsprinzip jemals eine ähnliche Kraft zu entwickeln vermochte wie der Heilige Stuhl, der so viele Tausende von Christen durch ein lebendiges Band der Gemeinschaft dauernd zusammenhält.“

---

[1] Spencer Jones, England und der Heilige Stuhl 28* f.
[2] Morley, Life of Mr Gladstone I 174.
[3] Ebd. 383. [4] Ebd. 382.

„Die römische Kirchengemeinschaft nimmt schon nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift (Röm 1, 8) eine ausgezeichnete Stellung ein und steht auch in der ganzen folgenden Geschichte der Kirche da als eine hervorragende einzigartige Erscheinung“ [1].

„Der Stuhl von Rom ist der Apostolische Stuhl, und er ist bestimmt, der sichtbare Mittelpunkt der Christenheit zu werden.“

„Rom ist in der Tat die Mutter der englischen Christenheit.“

„Wenn man daher in der englischen Kirche von Wiedervereinigung redet, so bedeutet dies die Wiedervereinigung mit dem Heiligen Stuhle.“

„England kann, wenn es nicht unfehlbar ist, formell nicht so bleiben, wie es ist. Rom kann, da es die Unfehlbarkeit beansprucht, nicht aufhören, das zu sein, was es ist.“

So spricht nicht ein Papst, sondern ein anglikanischer Geistlicher in Amt und Würde [2]. Der Heilige Stuhl aber führt immer dieselbe Sprache. Wie Leo XIII. zur englischen Nation geredet, so stellte schon „der Apostel Englands“, Gregor der Große, den Grundsatz auf: „Sollte, was Gottes Allmacht fernhalten möge, über eine Glaubenssache ein Streit entstehen, oder sonst ein sehr ernster Fall sich ergeben, der um seiner Tragweite willen etwa ein Urteil des Apostolischen Stuhles notwendig macht, so soll er ... uns zur Kenntnis gebracht werden, damit er von uns durch das richtige, jeden Zweifel ausschließende Urteil endgültig entschieden werden könne.“ [3]

---

[1] „Sie wagen es noch, ... ein Schiff zu besteigen und dem Stuhle Petri und der Hauptkirche Briefe zu überbringen, ... ohne zu bedenken, daß dies die Römer sind, deren Glaube vom Apostel gerühmt und gelobt wird, zu denen Glaubensfälschung keinen Zutritt haben kann“ (Cypr., Ep. 59, 14).

[2] Spencer Jones, England und der Heilige Stuhl 1 f.

[3] Epp. 5, 54.

Joseph Blötzer S. J.

Die Sternenfahrt des Gilgamesch.
Kosmologische Würdigung des babylonischen Nationalepos.

Die geräuschvolle Aufrollung der Babel-Bibelfrage hat manch grundlosen Zweifel wachgerufen und unnötigerweise zwei Jahre hindurch die Gemüter erhitzt. Gleichwohl hat sie auch reichen und — wir hoffen es wenigstens — dauernden Segen gebracht. Der brausende Sturm, den sie entfesselt, hat die sorglos Schlummernden geweckt, die Luft einigermaßen geklärt, die unerschütterliche Festigkeit der Offenbarung aufs neue erprobt. Doch das nicht allein. Die von Delitzsch hervorgerufene Bewegung hat auch nicht bloß die Theologen, sondern auch weite gebildete Laienkreise nachdrücklichst auf jene geheimnisvollen Trümmerhügel des fernen Ostens hingewiesen, die eine Geschichte von mehreren Jahrtausenden umschließen, eine Geschichte, deren letzte Ausläufer nach rückwärts einmal zur Wiege des Menschengeschlechts hinaufführen dürften. Die zahllosen Schrifttafeln (und Denkmäler) der Babylonier und ihrer nichtsemitischen Vorgänger auf südeuphratischem Boden, der Sumerer, bilden nächst den heiligen Schriften wohl den kostbarsten Schatz, den die antike Weltliteratur aufzuweisen hat. Wir finden da alles, was ein Volk im großen und im kleinen kennzeichnet; das religiöse, das politische und selbst bürgerliche Leben wird hier allmählich bis in seine letzten Fasern enthüllt. Da schauen wir das grandiose Bild einer längst entschwundenen tausendjährigen Macht und Herrlichkeit: das bunte Geschiebe von sich drängenden Völkern und das stolze Getriebe ihrer unumschränkten Gebieter, die Aufrichtung eines großen, ganz Vorderasien beherrschenden Reiches mit wahrhaft imponierenden Rechtsinstitutionen, mit Bildungsstätten und blühendem Verkehr, Ackerbau und Handel, vor allem aber mit einer alles durchsetzenden und beherrschenden Staatsreligion, in deren Dienst nicht bloß die schmückenden Künste und die Poesie, sondern auch die Erforschung des gestirnten Himmels schon früh eine hohe Stufe erreichten. Gerade diese *religiösen* Verhältnisse sind es, deren Studium einen seltenen Reiz gewährt, indem sie uns einerseits mit lebhafter Teilnahme gegenüber der moralischen Ohnmacht und den geistigen Verirrungen der Vorzeit, anderseits aber auch mit freudiger Dankbarkeit gegen die uns insbesondere durch *Christus* gewordene Offenbarung erfüllen. Ja, diese dahingegangenen Völker haben ein Recht auf unsere Teilnahme; denn

durchaus nicht alles, was ihre religiöse Literatur uns bietet, ist Aberglaube und sittliche Verkommenheit. Im Gegenteil: je mehr man sich in dieselbe versenkt, um so mehr entdeckt man unter den Schlacken das echte Gold einer höheren sittlich-religiösen Weltanschauung — wohl das gerettete Erbe einer glücklicheren Zeit. Da finden wir den Glauben an einen Schöpfer der Welt und eine Vorsehung, ein natürliches Sittengesetz, ein Bewußtsein der Verantwortlichkeit und der drückenden eigenen Schuld, die Hoffnung auf einen göttlichen Befreier von dämonischer Gewalt und die Überzeugung von einem Fortleben nach dem Tode — alles freilich mehr oder minder verzerrt und von falschen, polytheistischen und pantheistischen Vorstellungen überwuchert, aber nichtsdestoweniger im Grunde wahr und nicht selten in ergreifend schöner Einkleidung.

Es ist jedoch hier nicht geplant, einen Gesamtüberblick dieser religiös-poetischen Literaturschätze zu bieten. Ein Meisterwerk nur soll aus denselben herausgegriffen werden: das Gilgameš[1]-Epos, das große nationale Heldengedicht der Babylonier.

Kulturhistorische Bedeutung der Dichtung.

Das keilinschriftliche Werk umfaßt zwölf Tafeln, die uns in einer assyrischen Kopie aus Assurbanipals Bibliothek, leider aber nur unvollständig, vorliegen. Das Original ist babylonisch, und nach einem neuerdings aufgefundenen Fragment[2] ist es ziemlich sicher, daß unser Epos, allerdings in anderer Form, schon gegen Ende des dritten Jahrtausends existiert hat. Schon daraus erkennt man seine bevorzugte Stellung in der Weltliteratur. Diese Bedeutung wird aber noch wesentlich durch den Umstand erhöht, daß gerade in ihm die sittlich-religiösen Grundanschauungen der Babylonier besonders deutlich zu Tage treten. Doch nicht genug. Man geht sogar noch weiter, indem man in der alten Keilschriftpoesie das Urbild einer ganzen Reihe der alttestamentlichen „Patriarchen-, Propheten- und Befreiersagen", der Ilias und Odyssee des Homer, ja selbst der Hauptzüge des

[1] So von jetzt ab immer statt „Gilgamesch". Der Name des Helden ist bislang noch in Dunkel gehüllt (Näheres in KAT[3] 567). Das Epos führt ihn als „göttlichen" Herrscher von Uruk-Erech (einer Stadt am südlichen Euphrat) ein. Die früheren Lesungen des Namens Gištubar oder Izdubar bringen bloß die ideographische Schreibung (GIŠ · ṬU · BAR) zum Ausdruck, während der Name in Wirklichkeit Gilgameš lautet (Pinches, Babyl. and Orient. Record IV [1890]).

[2] Meißner, Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1902, 1—15.

Lebens Jesu zu erkennen glaubt. Dies alles wirkt zusammen, um dem Gilgames-Epos die Aufmerksamkeit der gebildeten Welt zuzuwenden.

Eine treffliche, durchaus kritische Bearbeitung der Dichtung (Transkription und Übersetzung) liegt bereits aus der Feder des Marburger Assyriologen P. Jensen vor[1]. Was die eingehende Würdigung des poetischen Gehalts betrifft, so dürfte dieselbe erst dann angezeigt erscheinen, wenn das Dunkel, das noch über dem Sinn von zahlreichen Stellen schwebt, sich gelichtet haben wird[2]. Die Aufgabe dieser Zeilen liegt auf einem andern Gebiete: auf dem astronomischen und zugleich auf dem religiösen. Wie schon früher in dieser Zeitschrift[3] weitläufiger auseinandergesetzt wurde, ist die Religion der Babylonier (und Sumerer) wesentlich eine Sternreligion. Die Phänomene des gestirnten Himmels waren ihnen Kundgebungen und Auswirkungen der Gottheit. Sonne, Mond und Planeten und auch die Fixsterne wurden entweder selbst personifiziert oder doch mit den Bewohnern des Himmels einzeln, sei es als ihre Träger oder ihre Verkünder oder Boten, in innige Beziehungen gebracht. Auf einer solchen mythischen Auffassung beruht auch die Einführung jener „Sternbilder" (Widder, Stier, Zwillinge usw.), die wir auf unsern Sternkarten sehen und die vom fernen Babel durch die Griechen und Araber auf uns gekommen sind.

Gerade in unserem Epos kommt diese Doppelnatur der religiösen Vorstellungen der Babylonier entschieden zum Ausdruck, die astrologische und die ethische. Ohne ein genaues Studium beider wird ein Ver-

[1] Assyrisch-babylonische Mythen und Epen, Berlin 1901, 117—265. Dazu Anmerkungen S. 421—531. Ihre Grundlage bilden die von P. Haupt 1884 und 1891 sowie in „Beiträge zur Assyriologie" I 49 publizierten Originaltexte. Durch diese Leistung Jensens ist die frühere, gewiß sehr dankenswerte Monographie A. Jeremias' (Pfarrers an der Lutherkirche in Leipzig) „Izdubar-Nimrod" (1891) in vielen Stücken überholt.

[2] Ein zwar kurzes, aber vielsagendes und feinsinniges Urteil fällt bereits Alex. Baumgartner S. J., Geschichte der Weltliteratur I 86: „Bloß als Dichtung betrachtet besitzt das Gilgamesch-Epos allerdings eine gewisse urwüchsige Kraft, ergreifende Anklänge an die großen Probleme des menschlichen Lebens, Leidens, Todes und Fortdauerns im Jenseits, dramatische Lebendigkeit der Darstellung und Sprache, eine Charakteristik und Naturschilderung, die mit wenigen Zügen starke Effekte hervorruft. Alle Elemente mythologischer Epik kommen hier schon zu lebensvoller Entwicklung, und aus den kümmerlich erhaltenen Tonfragmenten spricht eine gewaltige sinnliche Phantasie." Vgl. übrigens auch die treffenden Bemerkungen bei A. Jeremias, Izdubar-Nimrod 72 f.

[3] Vgl. LXIV 505 ff.

ständnis der großen Dichtung selbst mit aller philologischen Kritik nicht zu erreichen sein. Diese Doppelaufgabe ist es, die nach mancher Seite hin noch immer der Lösung harrt, und von denen die erstere bis jetzt nicht einmal ernsthaft gestellt worden ist. Selbst der scharfsinnige Jensen sucht den Schauplatz des Epos an einem Ort, an den unser Dichter ganz gewiß nie gedacht hat. Die Lösung des ersten Problems, den Nachweis eines bestimmten astralen Hintergrundes, soll die vorliegende Untersuchung bieten; die ethische Würdigung des Epos hingegen wird erst Gegenstand einer späteren Arbeit sein[1].

Eine wenigstens **kurze Darlegung des Verlaufes unseres Epos** muß naturgemäß der eigentlichen Untersuchung vorausgehen. Sie wird bei den späteren Erörterungen als Leitfaden willkommen sein.

Taf. I weist hin auf die Herrlichkeit der Erscheinung des Helden Gilgames, seine Weisheit, Gottähnlichkeit („Zwei Drittel von ihm ist Gott"), seine Verdienste um Erechs Befestigung und besonders seine mühsame Wanderung in die Ferne. Hierauf folgt (nach einer Unterbrechung von ca 35 Zeilen) seine Herrschertätigkeit, die durch auferlegte Fronarbeiten beim Mauerbau vom Volke als hartes Joch empfunden wird. Auf das Gebet der Bedrückten hin schafft die Göttin Aruru einen zweiten Helden, der bestimmt wird, der Gewalttätigkeit Gilgames's eine günstigere Richtung zu geben. Es ist Ea-bani, ein Wesen voll gewaltiger Kraft und üppigster Sinnlichkeit. Er lebt fern von den Menschen bei den Gazellen des Feldes, frißt Kraut wie sie und geht mit ihnen zur Tränke. Wie kommt er nun zu Gilgames? Ein Jäger, der von dem Wildmenschen stets belästigt wird, führt ihm auf den Rat seines Vaters und des Königs Gilgames eine lüsterne Dirne zu. Ihre Verführungskunst entfremdet ihn

[1] Aus dem Grunde, der mich abhält, eine unmittelbare Folge des zweiten Teiles zu versprechen, mache ich durchaus kein Hehl. Als meine Untersuchung des Epos schon im wesentlichen abgeschlossen war, wurde ich durch einen Freund auf die folgende Ankündigung des Trübnerschen Verlags (Straßburg) aufmerksam gemacht: „In Vorbereitung: Das Nationalepos der Babylonier und seine Absenker, vor allem in der israelitischen, der christlichen und der griechischen Sage (Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur), von P. Jensen. (8°) Mit synoptischen Tabellen in Folio.... 3. Nachweis, daß die Systeme fast aller alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreiersagen, dazu auch das der Tobit-Tobiassage, Absenker einer Ursage sind, und daß diese im wesentlichen das nun bekannte Gilgamesch-Epos ist.... 5. Nachweis, daß der ganze Rahmen des Lebens Jesu ein ‚israelitisches Gilgamesch-Epos' ist...."

Obwohl meine Arbeit über die religionsgeschichtliche Bedeutung des Epos auch zu diesen Fragen Stellung nimmt, insofern nämlich dieselben schon bei Zimmern (KAT [3] 582) aufgeworfen und in einem den obigen Thesen verwandten, aber milderen Sinne beantwortet wurden, so scheint es doch entsprechender, vorerst Jensen zu Wort kommen zu lassen.

der Wildnis und führt ihn hinein „in das strahlende Haus der Wohnung Anus und Ištars“, wo Gilgameš herrscht. Dieser schaut den Kommenden in einem Traume, den Gilgamešs Mutter (Rīma Bēlit) als Anzeichen künftiger inniger Freundschaft der beiden Helden zu deuten weiß.

Der Anfang der Taf. II mit etwa 50 Zeilen ist zerstört... Die erhaltenen Reste geben Kunde von der schmerzlichen Sehnsucht Ea-banis nach dem Leben der Wildnis. Er verflucht den Glanz und das Wohlleben des Hofes und verwünscht das Weib, das ihm dies alles beschert hat. Gilgameš sieht den Freund dahinsiechen und weint laut über ihn. Šamaš, der Sonnengott, verweist dem Unzufriedenen seinen Fluch als Undankbarkeit. Düstere Träume umnachten die Seele des Unglücklichen; es sind wohl Ahnungen des baldigen Todes und der Schrecken der Unterwelt, des Landes, von dem niemand mehr zurückkehrt. Erst die Aufforderung Gilgamešs zu einem gemeinsamen Zug gegen Ḫumbaba, den Wächter des Zedernwaldes der Göttin Irnina-Ištar rütteln den Träumer auf.

In der nur dürftig erhaltenen Taf. III bittet Gilgameš seine priesterliche Mutter um ihre Fürbitte beim Sonnengott (Šamaš), auf daß dieser das gewagte Unternehmen segne; darauf folgt das Opfer und Gebet der Mutter. An ihrem Geist ziehen bereits alle Gefahren, denen ihr Sohn entgegengeht, einzeln vorüber. Die ebenfalls sehr spärlichen Fragmente von Taf. IV deuten auf eine Volksansammlung beim Palaste Gilgamešs hin; dann folgen wiederholt Schilderungen von zunehmender Zaghaftigkeit und Schwäche Ea-banis im Hinblick auf das furchtbare Ungeheuer Ḫumbaba, dessen Stimme gleich dem Geheul eines Sturmes ist. Doch die freundliche Ermutigung seitens Gilgamešs verfehlt nicht ihre Wirkung. „Vergiß den Tod und fürchte dich nicht!“ ruft er ihm zu, und so kommen beide zum „grünen Berge“.

Taf. V zeigt uns die Helden am „Zedernwald“, wie sie dastehen in Staunen über die Größe und Pracht einer auserlesenen „Zeder“, die vor dem „Zedernberg, dem Wohnsitz der Götter, dem Allerheiligsten der Irnini“, ihre „üppige Fülle“ erhebt. Abermals versinkt Ea-bani in einen Traum, den Gilgameš im Sinne einer siegreichen Überwindung des Ungeheuers deutet. Sie gehen jetzt zum Walde hinab. Die Schlußzeilen scheinen auf die Erlegung Ḫumbabas hinzuweisen.

Fast vollständig erhalten ist Taf. VI. Hier tritt die Göttin Ištar (Göttin des Venussternes) dem daherziehenden Sieger entgegen und wirbt mit den verlockendsten Versprechungen um seine Hand. Doch der Held weist sie stolz zurück, indem er ihr in ungeschminkter Weise all ihre Buhlkünste vorwirft, mit denen sie ihre zahlreichen Geliebten, vor allem Tamūz, den Buhlen ihrer Jugend, unglücklich gemacht habe. Voll Ingrimm steigt die verschmähte Göttin zum Himmel empor und bittet ihren Vater Anu, einen gewaltigen Himmelsstier zu schaffen, den sie gegen Gilgameš loslassen wolle. Anu trägt Bedenken, ihren Wunsch zu erfüllen, da sieben unfruchtbare Jahre die notwendige Folge wären. Als aber Ištar erwidert, sie habe auf sieben Jahre hinaus vorgesorgt, so gibt der

Vater nach. Das neugeschaffene Ungeheuer dringt auf die Helden ein und wirft mit seinem Hauch 200 Männer auf einmal nieder; aber es wird trotzdem überwunden, und Ea-bani schleudert das rechte Stück des Erlegten vor die fluchende Ištar hin. Darob erhebt diese mit ihrer Dirnenschar ein großes Wehklagen, während Gilgameš die Hörner des Stieres seinem Gott Lugalbanda weiht. Lauter Jubel empfängt die nach Erech zurückkehrenden Sieger; dann folgt ein Freudenfest im Palaste Gilgameš. In der Nacht sieht Ea-bani abermals Traumbilder, die Gilgameš deutet.

Taf. VII bietet wenig Sicheres. Es scheint sich hier um einen zweiten Zug nach dem Zedernwald zu handeln. Der Schluß der Tafel deutet (falls das Fragment richtig eingereiht ist) auf eine schwere Krankheit Ea-banis.

In Taf. VIII ist abermals hievon die Rede; Ea-bani stirbt. (Kurz vorher muß ein siegreicher Kampf mit dem Löwen stattgefunden haben; dies war die letzte große Tat der vereinten Helden.)

Taf. IX handelt zunächst von der Trauer Gilgameš über den Freund und von seinem Entschluß, den zu göttlichem Leben entrückten Ahn Ut-napištim (den babylonischen Noah) aufzusuchen. Der mit einem Gebet zu Sin und Ištar und einem angstvollen Traum eingeleitete Zug führt durch die Steppe zum düstern Berge Mâšu, an dem furchtbare Skorpionmenschen Wache halten. Erst schrecken sie ihn, dann aber lassen sie ihn des Weges („den Pfad der Sonne") ziehen. Zwölf Doppelstunden währt der traurige Gang, an dessen Ende der Anblick eines wunderbaren Götterparks mit Edelsteinfrüchten die Mühe des Wanderers lohnt. Der Park selbst liegt am Meere.

Taf. X. Mit Staunen sieht die Göttin Siduri-Sabītu, die „mit einer Hülle umhüllt" über dem Meere thront, den fremden, verstörten Ankömmling. Sie verriegelt vor ihm ihr Tor; aber seine Drohungen, ihre Türe zu zerschmettern, erzwingen ihm Zugang und Gehör. Gilgameš erzählt sein Herzeleid, gedenkt des Todes des Freundes und der gemeinsamen Taten, auch bittet er um Aufschluß über den Weg zu Ut-napištim. Die Göttin rät ihm von der gefährlichen Meerfahrt ab, doch weist sie schließlich den Bittenden an Urnimin, den Schiffer Ut-napištims. Mit ihm besteigt er das Schiff und kommt nach langer Fahrt durch die „Wasser des Todes" zum ersehnten Gestade an der „Mündung der Ströme". Die gegen Schluß zwischen Gilgameš und seinem Ahn sich entspinnenden Gespräche haben für die Erforschung der babylonischen Vorstellungen von Seele und Jenseits hohe Bedeutung.

Die fast unversehrte Taf. XI gibt Aufschluß über die Art, wie Ut-napištim und seine Frau an den Ort der Seligen gekommen sind. Der babylonische Noah schildert selbst den Hergang der großen Flut, der in mancher Beziehung dem biblischen Berichte ähnelt, aber ganz von unwürdigen polytheistischen Vorstellungen durchsetzt ist. Nach dem Verlassen des Schiffes ward Ut-napištim an die „Mündung der Ströme" zu einem göttergleichen Leben entrückt. Doch Gilgameš täuschte sich, wenn er ein gleiches erhoffte. Kaum läßt er sich nieder, da befällt ihn ein todesähnlicher Schlaf, aus dem ihn Ut-napištim erst auf die

Bitten seiner Gemahlin hin zu erwecken sich bemüht. Allerlei Zaubermittel müssen dazu dienen, und schließlich gelingt es. Gilgameš wird zum Waschort geschickt, muß seine alten Felle dem Meer übergeben, erhält ein neues, reines Gewand und wird zur Heimfahrt entlassen. Aber das Schiff Ur-nimins wird stets wieder zurückgetrieben. Da rät Ut-napištim dem Helden, auf den Grund des Meeres hinabzutauchen und ein geheimnisvolles Dornkraut heraufzuholen. Gilgameš befolgt die Weisung und freut sich der Pflanze, durch deren Genuß „der Mensch als Greis wieder jung wird". (Allem Anschein nach war der Zweck des Krautes nicht — wie Jensen ME 516 annimmt — die Beruhigung des Meeres, sondern Verjüngung bzw. Stärkung der Körperkraft. Hierüber später.) Doch schon bald, als Gilgameš einmal auf der Fahrt ans Land geht, schnappt eine Schlange das duftende Kraut weg. Zorn und Traurigkeit erfassen darob Gilgameš, aber er sieht darin zuletzt ein Zeichen, daß er mit Ur-nimin auf dem Landwege nach Uruk-Erech aufbrechen soll. Dahin gelangen sie aller Wahrscheinlichkeit nach in verhältnismäßig kurzer Zeit.

Die Fragmente der Taf. XII enthalten höchst interessante Ansichten der Babylonier über das Jenseits. Dramatisch eingekleidet werden dieselben durch die Beschwörung des Totengeistes Ea-banis, der dem Freunde das „Gesetz der Erde" verkündet. — Die Einzelheiten dieses Vorstellungskreises gehören in den II. Teil dieser Untersuchung.

Der kosmische Hintergrund des Epos [1].

Schon der hochverdiente und geniale Rawlinson vermutete, daß unser Epos der Hauptsache nach ein Sonnenmythus sei, dem der Jahreslauf der Sonne zu Grunde liege, wobei aber nicht ausgeschlossen sei, daß mit dem ursprünglichen Himmelsmythus einzelne historische Tatsachen und Gestalten in Verbindung gebracht worden seien. So auch nach Zimmern (KAT³ 580). Aber Stichhaltiges hat man für diese Ansicht — wie schon A. Jeremias [2] bemerkt — kaum vorgebracht. Man hat sich darauf beschränkt, hinzuweisen auf die Zwölfzahl der Tafeln, die wohl eine Anspielung auf die Zwölfzahl der Ekliptiksternbilder enthalte, auf das Freundschaftsverhältnis von Gilgameš und Ea-bani, das an das Sternbild der Zwillinge erinnere, auf den „Skorpionmenschen" und den Sintflutbericht, welche wohl zu den Ekliptiksternbildern Skorpion und Wassermann in Verbindung stehen könnten. Das alles aber hat höchstens den Wert von Vermutungen, die eventuell zu einer wissenschaftlichen Untersuchung Anlaß geben können. Aber weit entfernt, eine solche in Angriff zu nehmen, hat man dem als „Sonnenheros" angesprochenen Gilgameš

[1] Die Hinweise auf ME beziehen sich auf Jensens „Mythen und Epen".
[2] Jeremias, Izdubar-Nimrod 66.

einen durchaus irdischen Schauplatz seiner Wirksamkeit angewiesen. Demgegenüber lassen sich folgende Sätze aufstellen:

1. Das babylonische Gilgameš-Epos vollzieht sich nicht auf der Erde, sondern am **gestirnten Himmel**. Die gemeinsamen Züge der beiden Helden sowohl wie die Reise Gilgamešs nach der „Insel der Seligen" sind nicht nach Westen, sondern nach **Osten** gerichtet und schließen sich vorzugsweise an den Jahreslauf der Sonne und den dadurch bedingten Wechsel der Jahreszeiten an. Kleine Abstecher und Pausen sind leicht begreifliche dichterische Freiheiten. Es versteht sich auch von selbst, wenn der babylonische Verfasser zur Belebung der Schilderung irdische Verhältnisse und Szenen auf den gestirnten Himmel überträgt, doch so, daß dieser als eigentlicher Schauplatz unverkennbar bleibt.

2. Hiernach ist die von Jensen (Mythen und Epen [KB VI 1] 575 f) gegebene Erklärung (der auch Zimmern KAT³ 580 beipflichtet), wonach die Reise westwärts über die syrische oder arabische Wüste durch den Antilibanon und Hermon sowie einen Paß des Libanon zum Meere und von hier über Cypern durch die Straße von Gibraltar nach irgend einer westlich oder südwestlich gelegenen Insel oder Küste gerichtet sein soll, so geistreich sie sich gibt und so manches sie für sich haben mag, gleichwohl ebensowenig annehmbar wie seine früher (Kosmologie 212 ff) dargelegte ganz entgegengesetzte Ansicht, wonach die „Insel der Seligen" (das Land Ut-napištims) in der Richtung des Persischen Meerbusens zu suchen wäre.

3. Das Epos ist höchst wahrscheinlich auf die Zeit gestimmt, zu welcher der Frühlingspunkt der Sonne im Sternbild des Stieres lag. Jedenfalls verraten die kosmographischen Verhältnisse des Epos ein Alter derselben von wenigstens 4000 Jahren.

4. Die Ergebnisse der astronomisch-assyriologischen Untersuchung ändern und bereichern unsere bisherigen Anschauungen über die Kosmologie bzw. Kosmogonie der Babylonier in den wesentlichsten Punkten.

Zum Verständnis der unten folgenden Einzeldeutungen ist zu beachten, daß die Babylonier auch am Himmel eine Festland- und eine Wasserregion unterschieden. Jensen bemerkt in seiner Kosmologie S. 499: „Von allergrößter Wichtigkeit ist, daß die Sternbilder Skorpion, Ziegenfisch, Fisch und Widder aus der Tiāmat-Legende stammen, daß sie in die ‚Wassergegend' des

Himmels versetzt wurden, weil ein Skorpionmensch, ein Ziegenfisch, ein Fischmensch und ein Widder zu den Helfershelfern der Tiâmat, des personifizierten Meeres, gehörten. Der Skorpion und der Widder wurden an die Grenze der Wassergegend des Himmels (Wintergegend der Sonne) gesetzt, weil sie sonst Tiere des trocknen Elements sind."[1] Es steht also zunächst der Annahme einer himmlischen Wanderung des Helden über Festland und Meer nichts im Wege. Diese wird aber schon wahrscheinlich durch die mythenhafte Erscheinung Gilgameš, des „Zweidrittel-Gottes" (ME 205), der da „wohnt im strahlenden (heiligen) leuchtenden Hause, der Wohnung Anus und Ištars" (d. i. des obersten Himmelsgottes und der Göttin des Venussterns) (ME 129), der den „Zedernberg, den Wohnsitz der Götter, das Allerheiligste der Irnini"[2] (ME 161) ersteigt und einen Zug wagt, der vor ihm nur dem Sonnengott Šamaš gelang: „Über das Meer ist gegangen Šamaš, der Gewaltige; außer Šamaš wer geht hinüber?" (ME 217).

Geradezu gefordert wird aber die himmlische Reise, und zwar teilweise auf dem „Pfade der Sonne" (d. i. von Westen nach Osten durch die Ekliptik) durch eine Reihe von Angaben, die entweder direkt auf den Sternenhimmel hinweisen oder doch nur aus kosmischen Konfigurationen heraus erklärt werden können. Gilgameš erschlägt mit seinem Genossen den Himmelsstier[3] (oder Stier des Himmelsherren), erlegt dann den Löwen und kommt zum Skorpion, von dessen schreckenerregendem Glanze (milammu, ein Ausdruck, der vornehmlich vom Glanze der Gestirne gebraucht wird) die Rede ist (ME 205). Wir haben da drei Ekliptiksternbilder und zwar in der Reihenfolge, wie sie von der Sonne in ihrem Jahreslauf passiert werden. Dazu kommt der wundervolle Park, auf dessen Bäumen leuchtende Edelsteine wachsen, und eine Meeresgöttin, die durch eine Wolke verhüllt ist — Erscheinungen, die nur am Himmel gedeutet werden können. Endlich verlangt eine ungezwungene Erklärung des Schlusses der Taf. XI, daß das Ziel der Reise nicht sehr weit von der Heimat des Helden entfernt sei. Gilgameš mußte sich also ungefähr im Kreislauf bewegt haben. Das deutet wiederum ganz bestimmt auf die Bahn am Himmel, während Jensens Erklärung auch hier versagt[4]. Weitere Anhaltspunkte liefern die folgenden Einzeldeutungen. Bei diesen

[1] Vgl. hierzu auch L. W. King, The seven tablets of creation, London 1902, Appendix III, besonders 208 211 214. Hiernach wäre Tiâmat selbst als eine Sternkonstellation in der Nähe der Ekliptik anzunehmen. Da die Tafeln aus der Arsacidenzeit sind, so folgt daraus allerdings für die altbabylonischen Anschauungen nichts Sicheres.

[2] Hierbei ist zu beachten, daß die Zeder der heilige Baum des Gottes Ninib, der Personifikation der Morgensonne, und Irnina eine Erscheinungsform der Göttin Ištar ist (vgl. Jensen, ME 441).

[3] Vgl. hierzu Jensen, Kosmologie 62 82 310 495.

[4] Die Fahrt über das Mittelländische Meer, die Jensen neuerdings als eine „vollkommen einwandfreie" Erklärung ansieht, hat er selbst früher in seiner „Kosmologie" (214) von vornherein als unzulässig abgewiesen, da das Land des seligen Ut-napištim nicht im Westen, in der Gegend des Dunkels, gesucht werden dürfe. Das ist allerdings ganz richtig. Aber durch die Verlegung des Reiseziels in

kommt es vorerst nicht darauf an, den orientalischen Phantasien des Babyloniers überallhin zu folgen; es kann sich nur darum handeln, an mehreren bemerkenswerten Erscheinungen des Epos die Richtigkeit der aufgestellten These darzutun. Eine einzige gründliche Erörterung nützt ja gewiß mehr als ein paar Dutzend schillernder, aber mangelhaft begründeter Vermutungen. Freilich muß sich dabei der Leser mit mehr als einer phantastischen Vorstellung bekannt machen; aber diese sind Eigentum des babylonischen Volksgeistes, während es unsere Aufgabe ist, durch sprachliche, historische und naturwissenschaftliche Würdigung des keilschriftlichen Materials in eben jenen Geist einzudringen.

Da sich unserer Untersuchung in Tafel IX der sicherste Stützpunkt bietet, so beginnen wir mit ihr.

A. Der Zug Gilgameš' zum Gestade der Seligen.

Gilgameš durcheilt die Steppe und kommt zu dem düstern Berg Mâšu, an dem zwei Skorpione (Skorpionmenschen) Wache halten. Sie werden (nach Jensen ME 203 f) also geschildert:

Col. II 3. Die da täglich Hinausgehen(den) [und Hineingehen(den)] bewachen
4. über ihnen . . . . [. . . .] die „Aufschüttung" des Himmels,
5. unten erreicht ihre Brust die Unterwelt —
6. bewachen Skorpionmenschen sein Tor,
7. deren Schrecklichkeit furchtbar und (d)eren Anblick(en) Tod (ist);
8. ihr fürchterlicher „Schreckensglanz" wirft Berge hin;
9. beim Hinausgehen der Sonne und Hineingehen[1] der Sonne bewachen sie die Sonne.
10. Als sie Gilgameš sah, Schrecklichkeit
11. und Furchtbarkeit, ward sein Antlitz düster,
12. stand sein Denken still, und er . . . . te vor ihnen.
13. Der Skorpionmensch ruft seinem Weibchen zu:
14. „Der da zu uns kommt, Fleisch der Götter ist sein Leib."

---

den Persischen Meerbusen fiel die ganze weitere Erklärung des Epos gleichfalls ins Wasser. Das war wohl auch der Grund, warum Jensen zehn Jahre später (1901) die früher verworfene Idee wieder aufgriff. Es ist aber kaum verständlich, warum sowohl Jensen als Zimmern (welch letzterer sich hierin ganz an die publizierten Ansichten und Privatmitteilungen Jensens [vgl. KAT³ 580] anschließt), obgleich sie das Epos als einen „Sonnenmythus" ansprechen, der den „Jahreslauf der Sonne" zum Hintergrund habe, sich von der wahren Erklärung so weit entfernt haben. Der Jahreslauf der Sonne war doch wohl auch nach der Ansicht der alten Babylonier von Westen nach Osten gerichtet, und so konnte der Dichter seinen Sonnenhelden gewiß nicht von Osten nach Westen ziehen lassen.

[1] aṣû und erêbu bedeutet hier nicht „aufgehen" und „untergehen" (wie Jensen für möglich hält). Die Sonne tritt — wie aus der folgenden Erklärung erhellt — bloß ein und aus.

Zunächst nun die Deutung des einzelnen; dann deren Begründung. a) Die Skorpione sind die personifizierten Sternbilder des Skorpions und des Schützen. b) Die „Aufschüttung des Himmels" (šupuk šamē) ist die Milchstraße. c) Das düstere Mâšugebirge, das Gilgameš durchschreiten will, ist die von der Milchstraße eingeschlossene, durch den Gegensatz zu deren Lichtschimmer dunkel erscheinende Partie des Himmels nördlich und südlich von der Ekliptik, zwischen Skorpion und Schützen. d) Die Milchstraße bildet dort gleichsam ein Tor zu diesem „Berg". e) Dieses Tor wird von der Sonne in ihrem Jahreslauf von Westen nach Osten durchschritten. Beginnen wir mit den Wächtern am Bergtor, dem Skorpionenpaar.

Daß der Skorpion (akrabu, ideographisch GIR·TAB) der babylonischen Astrologen an der gleichen Stelle steht, wo sich in unserer bzw. der alten griechischen Sternkarte ein Gestirn gleichen Namens findet, hat bereits P. Jos. Epping S. J. 1889 mit Sicherheit nachgewiesen[1]. Nun ist aber oben von zwei Skorpionen die Rede. Ist hier vielleicht das „Skorpionweib" — wie auch sonst die mythischen Gestalten (Götter und Dämonen) der Babylonier ein weibliches Komplement zu erhalten pflegten — zur Belebung der Handlung ohne eigentliche Verknüpfung mit einer bestimmten Sterngruppe hinzugedacht? Keineswegs; beide sind wirklich lokalisiert, und zwar auf verschiedenen Seiten des Mâšugebirges. Sie bewachen ja dessen Eingang und Ausgang. Die Ein- und Ausgehenden sind — wenn wir uns auf die sichtbaren Erscheinungen beschränken — der Sonnengott Šamaš, die Planetengötter und eventuell auch der Mondgott Sin. Sie alle ziehen von Westen nach Osten, indem sie am Skorpion vorbei die lichte Milchstraße und ihren dunkeln Kern durchreitend zum Schützen gelangen. Da höchstens die Planeten (ein Stück weit) rückwärts gehen können, so kann die Eingangsstelle nicht auch als Ausgangsstelle gedacht sein. Also sind zwei Wächter anzunehmen, der eine im Westen, der andere im Osten. Nun steht hier der Schütze, den bereits Aratus (ca 270 v. Chr.) kennt. Der babylonische Ursprung dieses Sternbildes kann, nachdem der Nachweis erbracht, daß eine Reihe von griechischen Sternbildern auf die babylonische Astrologie zurückgeht, kaum bezweifelt werden[2]. Dann müßte aber der Schütze zugleich Skorpion sein.

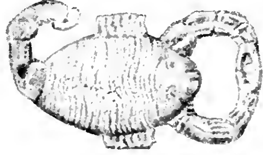
---

[1] Astronomisches aus Babylon, Freiburg 1889, 149.

[2] Das babylonische Ekliptiksternbild, das nach P. Eppings meisterhaften Untersuchungen mit unserem Schützen zusammenfällt (a. a. O. 149, vgl. 171), hat das

In der Tat haben die Babylonier eine solche Ideenverbindung hergestellt. Das große Inschriftenwerk des Altmeisters der Assyriologie, Rawlinson, bietet (V R 63) nebeneinander einen Skorpion und einen Skorpionmann, der im Begriffe ist, einen Pfeil abzuschießen[1]. Ihr nachstehendes Bild bedarf wohl keiner weiteren Erklärung.





Der „fürchterliche Schreckensglanz“ der beiden Wächter paßt ganz zu dem astralen Bild. Der „Skorpion“ zeigt eine Fülle von hellen Sternen, darunter drei Sterne 1.—2. Größe; besonders auffallend ist der feurigrote Antares[2]. Auch der „Schütze“ zählt eine Reihe bedeutender Sterne, so einen von 1.—2. Größe, zwei von 2.—3. und sechs von 3. Größe. Hierbei ist nicht zu vergessen, daß unter dem klaren südeuphratischen Himmel und der geringen Polhöhe (geographischen Breite) Babyloniens (30—33° nördlich) viele dieser Sterne sichtbar sind, die uns entgehen, und in ganz anderem Glanze erstrahlen als selbst in Rom (42°) oder Madrid (40½°). Ebensowenig ist außer acht zu lassen, daß um 2000 v. Chr. Skorpion und Schütze außerordentlich hoch über dem Horizont standen. Der Kopf des Skorpion reichte sogar bis an den Himmelsäquator — für Babylon etwa 58° über dem Horizont — heran, und der tiefste Schwanzstern stieg bis zu etwa 30° über dem Horizont. Die beiden Nachbargestirne erstrahlten also in voller Pracht, und diese mußte um so mehr auffallen, als der

---

Zeichen [Keilschriftzeichen] (PA), was meines Erachtens wohl als Ideogramm zu nehmen ist und vielleicht das rohe Bild eines Bogens mit Pfeil darstellt ([Zeichen]).

[1] Schon A. Jeremias, Izdubar-Nimrod (Gilgameš) 66, vermutet richtig, daß der Bogen des Schützen von den Fangarmen des Skorpions hergenommen ist.

[2] Die feurigrote Farbe ist überhaupt bei den Skorpionsternen besonders stark vertreten. Rot ist aber die eindrucksvollste Farbe der ganzen Natur, wie schon das Verhalten mancher Tiere verrät; für den Menschen ist sie aber noch besonders bedeutend als die Farbe des Schreckens (der Lohe eines brennenden Hauses, des Blutes und des zornglühenden Angesichts).

darauffolgende Steinbock mit nur drei Sternen 3. Größe ganz dagegen zurücktritt; selbst die westliche Nachbarschaft ist — abgesehen von der hellen Ähre der Jungfrau — relativ lichtarm. Dazu kommt, daß der unterste Teil der beiden Sternbilder (ganz wie der babylonische Text für die beiden Skorpione angibt) in die Unterwelt hinabreicht. Diese Unterwelt (im Epos aralū genannt) ist aber hier kaum unter dem Horizont zu denken, sondern noch über demselben, nämlich an der tiefsten (südlichsten) Region des Himmels. Allerdings reichen Skorpion und Schütze eine Zeitlang unter den Horizont hinab, aber das ist bei allen Gestirnen (die Zirkumpolarsterne ausgenommen) der Fall, konnte also nicht als besondere Eigentümlichkeit aufgeführt werden. Damit stimmt die in einem von Epping und Straßmaier publizierten Arsacidentext (ZA VI 241) zu Grunde gelegte Anschauung überein, wonach der Unterweltsgott Nergal in der Wintergegend der Sonne lokalisiert war[1]. Man begreift nun leicht, daß die in Rede stehenden Wesen, die wie aus der Unterwelt heraufkommend erscheinen, für die babylonische Phantasie schreckenerregend waren.

Im Anschluß hieran müssen wir aber noch eine andere, anscheinend ganz nebensächliche, aber für die kosmologischen und religiösen Anschauungen der Babylonier und Sumerer überaus wichtige Frage beantworten: Was ist die „Aufschüttung des Himmels“ (šupuk šamē), die über den Skorpionen sein soll? Jensen hat über diese in mehreren Keiltexten vorkommende Erscheinung Untersuchungen angestellt (Kosmologie 37 ff 254; Epen und Mythen 468 577 ff), gelangte aber zu keiner sichern Entscheidung. Nach seiner früheren Darlegung ist šupuk šamē unser „Dunstkreis“, aufgefaßt als ein (Ring-) Damm des Himmels über dem Horizont, der den išid šamē (nach Jensen „das Fundament des Himmels“) vor den Wassern des apsū (des Ozeans) schützen sollte. Später erschien ihm das rätselhafte Gebilde „als Ringwall oder Ringgebirge, auf dem man sich den Himmel errichtet dachte“. Zuletzt (Epen und Mythen 577 ff) vermutete er, šupuk šamē sei wohl die höchste Erhebung des Māšugebirges (das nach ihm in der Nähe des Mittelländischen Meeres liegt) und die Skorpione vielleicht die Personifikationen der Spitzen. Dabei hält er es jedoch für „möglich, daß in die Vorstellung

[1] Zeile 52 ff heißt es nämlich: „Vom 18. Dūzu bis zum 28. Kislimu sind es 160 Tage. Am 18. Dūzu steigt Nergal in die Unterwelt (KI · tim = irṣitim) hinab, am 28. Kislimu kommt er (wieder) herauf. Šamaš (der Sonnengott) und Nergal sind eins.“

von šupuk šamē das westliche Zodiakallicht hineinspielt". Hieraus mag der Leser entnehmen, mit welchen Schwierigkeiten die richtige Deutung eines einzigen Ausdrucks verbunden sein kann. Meiner Ansicht nach ist šupuk šamē (die „Aufschüttung des Himmels") jenes Gebilde, das besonders am klaren Himmel des Orients auffallen muß: die Milchstraße, welche sich als lichter Gürtel um den Himmel zieht. Diese Auffassung ergibt sich meines Erachtens mit Notwendigkeit aus der oben zitierten Stelle des Epos:

e-lu-šu-nu šu-pu-uk šamē(-e) TAB [. . . . . . .]
„über ihnen . . . [liegt?] die ‚Aufschüttung' des Himmels".

Jedenfalls ist hier der šupuk šamē über dem Skorpion und Skorpion-Schützen gedacht. Nun ist aber an jener Stelle außer der Milchstraße und ihrem dunkeln Kern kein anderes kosmisches Gebilde zu entdecken [1].

Wie verhalten sich aber zu dieser Auffassung die übrigen Textstellen, in welchen šupuk šamē auftritt?

In IV R 5, 4—5 heißt es, die bösen Sieben (Dämonen) „wurden im šupuk šamē gezeugt und geboren", und in IV R 15, 22—24a wird gesagt: „die sieben wurden im Berge des Westens geboren und wurden im Berge des Ostens groß". Also sind diese Berge mit dem šupuk šamē identisch oder sie liegen wenigstens unmittelbar beieinander; ferner sind wirklich zwei verschiedene Berge gemeint (der eine im Westen, der andere im Osten), oder derselbe Berg, der jetzt im Westen erscheint, tritt später im Osten auf. Gerade das letztere trifft zu. Es ist nämlich niemals von zwei verschiedenen šupuk šamē die Rede, und so kann es auch nur ein Berg sein, der mit ihm in Verbindung gebracht wird. Das weist aber deutlich darauf hin, daß dieser Berg am Himmel zu suchen ist, denn dadurch allein wird es verständlich, daß er (im Laufe des Jahres) einmal im Westen und das anderemal im Osten sichtbar ist. Ich habe gezeigt, daß der šupuk šamē des Gilgameš-Epos nur die Milchstraße sein kann, und darauf hingewiesen, daß der von ihr eingeschlossene dunkle Himmelsstrich als düsteres Gebirge aufgefaßt wird. Untersuchen wir, wo diese kosmischen Erscheinungen am babylonischen Himmel etwa für die Zeit 2000 v. Chr. sichtbar waren, so ergibt sich folgendes Resultat. Zur Zeit des Sommersolstitiums waren sie nur im Westen, zur Zeit des Herbstäquinoktiums ebenfalls im Westen, doch nur teilweise sichtbar; dagegen

[1] Dr Hugo Winckler hält allerdings unsern Šupuk šamē für den Tierkreis, den er als Damm auffaßt, auf dem die Planeten nach babylonischer Anschauung auf und ab ziehen (Geschichte Israels II 279). Diese Vorstellung wäre ja absolut möglich; aber wo findet sich dafür eine keilinschriftliche Unterlage? Der von Winckler angezogene Text IV R 5a 60f bietet jedenfalls eine solche nicht. Übrigens wird diese Ansicht indirekt durch die vorliegende Untersuchung widerlegt.

traten sie gegen die Wintersonnenwende nach Mitternacht im Osten hervor, und zur Zeit der Frühlings-Tagundnachtgleiche zeigten sie sich schon bei anbrechendem Dunkel abermals im Osten. Nun sagt der babylonische Text, die sieben Dämonen seien im Berge des Westens geboren und im Berge des Ostens groß geworden, was kaum etwas anderes bedeuten kann als: dort waren sie noch schwach und ungefährlich, hier aber stark und verderbenbringend. Also müßten die genannten Dämonen etwa vom beginnenden Winter bis zum Frühling ihr Unwesen treiben, während sie sonst nur wenig sich bemerklich machen. Das stimmt ja sehr gut zu den klimatischen Verhältnissen und dem Charakter der „bösen Sieben" als Sturm- und Wetterdämonen. Der bekannte Beschwörungstext IV R 5 bietet uns ein anschauliches Bild ihres wütenden Gebarens. Col. I 15 f heißt es:

„Ein Orkan, welcher am Himmel zornig dahinbraust, sind sie;
Ein dichtes Gewölk, das am Himmel Finsternis bewirkt, sind sie;
Ein hervorbrechender Sturmwind, der am Himmel Finsternis erzeugt, sind sie;
Die Überschwemmung Adads, gewaltige Zerstörer sind sie;
Am Fundament des Himmels wie ein Blitz sie zucken;
Zerstörung zu vollbringen, ziehen sie voraus."

Im gleichen Text ist auch vom supuk šamē die Rede (Z. 60 ff). Dem Gott Bēl wird das böse Treiben der Sieben gemeldet. Er berät sich deshalb mit Ea (dem Gott der Wassertiefe) über die Gefahr und bestellt den Sin (Mondgott), šamaš (Sonnengott) und Ištar (Venusgöttin) als Wächter am šupuk šamē. Doch umsonst; die „sieben bösen Götter" ziehen auf dem šupuk šamē einher und dringen ungestüm auf Sin ein[1]. Da nun die Unholde nach Z. 4—5 desselben Textes im šupuk šamē selbst ihre Geburtsstätte haben, so muß man annehmen, daß dieser aus der Tiefe (Unterwelt)[2] zum Himmel (speziell zur Mondbahn) hinaufführt.

Eine Bestätigung liefert die Stelle eines Hymnus (Reisner, Hymnen 130, Z. 35), wonach niemand auf den šupuk šamē hinauf oder niemand zum Himmel emporsteigt, weil Bēl den šupuk šamē gemacht hat[3]. Das hat

[1] Zimmern, KAT[3] 384 f bringt diese Bedrängnis des Mondes und dessen mehrtägige Unsichtbarkeit — man höre und staune — mit dem Leiden Christi, seinem dreitägigen Verweilen im Grabe sowie dem descendit ad inferos in Verbindung. Es kann hier natürlich auf diese phantastischen Einfälle eines sonst gründlichen Gelehrten nicht näher eingegangen werden; doch wird sich bald Gelegenheit bieten, diese und ähnliche Verirrungen in angemessener Weise zu beleuchten.

[2] Die bösen Sieben gelten als Boten Namtars und Diener Ereškigals; diese aber ist die Gattin des Unterweltsgottes Nergal, jener sein „Krieger" (Jensen, ME 75—79).

[3] Wenn Ovid (Metam. I 168) die himmlische Bahn mit den Worten preist:

Est via sublimis caelo manifesta sereno
(Lactea nomen habet), candore notabilis ipso
Hac iter est superis ad magni regna tonantis
Regalemque domum,

doch nur einen Sinn, wenn der šupuk šamē die Erde mit dem Himmel verbindet. Man kann dagegen nicht einwenden, die Milchstraße habe ja im Laufe der Nacht und das Jahr hindurch alle möglichen Lagen. Ihre eigentümliche Neigung zum Himmelsäquator (besonders um 2000 v. Chr.) bewirkt eine vorherrschend aufsteigende Richtung, und das genügt.

Merkwürdigerweise läuft mit der oben zitierten Stelle bei Meißner parallel: „Vater Bēl, den ‚riksu des Himmels‘ hast du gemacht, und eine Hand untergräbt (?) ihn nicht.“ Jensen, dessen ME 468 ich diesen Hinweis entnehme, erblickt in diesem rikis šamē, dem riksu des Himmels, „etwas wie dessen Fundament“. Mir scheint damit etwas anderes gemeint: die Fuge oder das Band des Himmelsgewölbes. Gewiß dachten sich auch die Babylonier den Himmel hohlkugelförmig, gleichviel ob sie — wie Thales und die ionische Schule — sich diesen wie eine umgestülpte Glocke auf dem Ozean schwimmend vorstellten [1] oder — wie Anaximander (610—546 v. Chr.) — als eine die Erde frei umschwebende Sphäre. Wie aber die irdischen Bauleute oder Metallkünstler kugelförmige Gebilde nur durch Aneinanderfügung von Halbkugeln oder Quadranten herstellen können, so setzte man wohl auch bei dem Schöpfer des Weltalls (Bēl) das gleiche Verfahren voraus. Da nun riksu (von rakāsu, binden, fest zusammenfügen) speziell von der Fuge eines Baues gebraucht wird, so ist meine Deutung berechtigt. Was ist aber die Fuge (oder das Band) des Himmels? Auch sie ist kaum wo anders als in dem Gürtel der Milchstraße (wohl ihrem mittleren Teil) zu suchen. Denn hier mit mathematischen Linien (etwa dem Äquator oder der Ekliptik) operieren wollen, wäre vielleicht modern und wissenschaftlich, aber nicht altbabylonisch und volkstümlich. Jetzt versteht man auch den obigen Parallelismus zwischen šupuk šamē und rikis šamē [2].

Noch eines bleibt uns übrig: die Deutung der Ideogramme für šupuk šamē. Nach II R 48, 44—45c ist:

GIR (bzw. TAB) = šu-puk AN · me = šupuk šamē und

GIR (bzw. TAB) · KAN · A = šu-puk bu-ru-me = šupuk burūme.

Da mit Jensen (Kosmologie 6 f) burūmu als Bezeichnung des „Nachthimmels“ anzunehmen ist, so wäre das erste Ideogramm nur die Abkürzung des zweiten, indem die Bezeichnung für den dunklen Nachthimmel (KAN = adāru dunkel sein) weggelassen ist. Ein drittes Ideogramm bietet IV R 5, 59a!, nämlich UL · KAN · A. Es sind nun

---

und selbst Manilius in seinem Lehrgedicht Astronomicon I 758 die Seelen der Helden auf dieser Lichtstraße zum Lande der Seligen ziehen läßt, so können wir eine ähnliche Vorstellung auch den phantasiereicheren Orientalen zutrauen.

[1] So nimmt Jensen in seiner „Kosmologie“ 10 f an. Seine Gründe sind sehr der Beachtung wert; aber für ihre Diskussion ist hier kein Raum.

[2] Die Auffassung der Milchstraße als Reifen, womit die Hemisphären zusammengeschmiedet seien, findet sich bei Theophrast (371—286 v. Chr.).

noch GIR (bzw. TAB) und UL zu erklären. Für GIR kommt hier nur in Betracht die Bedeutung padānu, Weg; für das (hier, weil unentschieden) gleichberechtigte TAB dagegen: hamātu, leuchten (vom Mond), endlich für UL: asāmu, prachtvoll sein; usāmu, Pracht, Schmuck (besonders vom Himmel gebraucht, Delitzsch, Handwörterbuch 234 f). Alles dies paßt auf die im Orient so wunderbar schön leuchtende Milchstraße. TAB · KAN und UL · KAN kommen also in ihrer Bedeutung „Schmuck, Glanz des Nachthimmels" überein, und so scheint TAB statt GIR angenommen werden zu sollen; das letztere — somit die Bedeutung „Weg des Himmels" — ist damit jedoch noch nicht ausgeschlossen. Vielleicht bringen neue Texte darüber endgültige Aufklärung.

Der düstere Māšu-Berg. Folgen wir nun dem Lauf des Gilgameš. Er geht durch das von der Milchstraße gebildete Tor hinein in das dunkle Innere, das dem Dichter als ein Gebirge erscheint. Was ist zunächst das „Tor", welches die Skorpione bewachen? Gewiß ist damit nicht die auffallende breite Öffnung des Hauptarmes der Milchstraße unmittelbar unter dem heutigen Himmelsäquator gemeint; dieselbe ist ja zu weit vom Skorpion entfernt. Nun führt freilich zu jener nördlichen Öffnung eine Art von Torweg, der durch ein schmales, nach Süden sich erstreckendes Band der Milchstraße hervorgerufen wird, und dessen Eingang liegt beim Skorpion. Aber da der Sonnengott und mit ihm Gilgameš nicht diesen nach Norden gehenden Torweg einschlugen, sondern die Milchstraße durchquerten, so muß wohl ein Teil der letzteren selbst als Tor gelten. Mit Rücksicht auf die Lage des „Götterparks" ist es auch wahrscheinlich, daß der Verfasser des Epos die Durchgangsstelle etwas zu weit nach Norden annahm (wie in der im nächsten Hefte folgenden Kartenbeilage II durch gestrichelte Parallelen angedeutet ist). Doch ist hiervon die weitere Erklärung keineswegs wesentlich abhängig. Wenn wir nun ferner den dunklen Innenraum der Milchstraße mit dem Māšugebirge identifizieren, so mag das gewagt erscheinen. Aber es ergibt sich zunächst mit Notwendigkeit aus unserer Deutung der Skorpione und des Himmelsdammes, ist auch nicht einmal sehr befremdlich. Eine Phantasie, welche den gestirnten Himmel mit Helden und Ungeheuern anfüllte, konnte sich auch leicht das dunkle, langgestreckte und unregelmäßig gestaltete Innere der Milchstraße (des Himmelsdammes) als ein düsteres Gebirge vorstellen [1].

[1] Nur darf man den Kontrast zwischen Milchstraße und ihrem Kern nicht an unserem nördlichen Himmel prüfen; auch wird es nützlich sein, sich daran zu

Das ist also das Gebirge, zu dem der als Hügelkette gedachte Himmelsdamm gleichsam die Terrasse (šupku) bildet. Hier muß auch der Sonnengott Šamaš hindurch, wie ausdrücklich in Col. II 9 und Col. IV 46 (ME 205 f) hervorgehoben wird. Das ist astronomisch vollkommen richtig. In Col. V wird die düstere Einförmigkeit durch die monotone Klage: „Düster ist die Finsternis, und nicht entsteht Licht", episch dargestellt. Erst nach zwölf Doppelstunden wird es hell, und vor dem Wanderer breitet sich ein herrlicher Götterpark aus. In den zwölf Doppelstunden kann man eine Anspielung auf den Tageslauf der Sonne erblicken; aber höchst wahrscheinlich ist damit nur in epischer Breite die totale Dunkelheit ausgedrückt, die selbst die Sonne zu keiner Stunde des Tages aufzuhellen vermochte. Der Durchgang durch das düstere Innere der Milchstraße dauert wenigstens für die Sonne länger als einen Tag.

---

erinnern, daß die etwas südlicher gelegenen Hohlräume der Milchstraße wegen ihres tiefen Dunkels nicht von den Babyloniern, sondern von unsern Astronomen mit dem bezeichnenden Namen „Kohlensäcke" belegt wurden.

(Schluß folgt.)

F. X. Kugler S. J.

Rezensionen.

Handbuch der priesterlichen Liturgie nach dem römischen Ritus. Von **Christian Kunz,** Präfekt am bischöfl. Klerikalseminar zu Regensburg. 4. Buch: Die liturgischen Verrichtungen des Celebranten. Mit oberhirtlicher Genehmigung. gr. 8° (VIII u. 356) Regensburg ꝛc. 1904, Pustet. *M* 2.70; geb. *M* 3.50

Von der hohen Bedeutung der liturgischen Feier durchdrungen, hat die Kirche stets mit der größten Sorgfalt darüber gewacht, die bis ins kleinste gehenden Vorschriften aufzustellen, von deren Einhaltung die würdevolle und andächtige Ausübung der liturgischen Handlungen bedingt ist. Wohl sind die den gewöhnlichen Priester in dieser Hinsicht berührenden Vorschriften im Missale, Rituale und Brevier niedergelegt. Doch reicht der knappe Ausdruck der dort aufgestellten Normen nicht aus, um immer bis ins einzelnste hinein Klarheit zu verschaffen; das zeigen schon die freilich nicht selten grundlos gestellten, doch aber vielfach auch auf guten Grund hin auftauchenden Anfragen an die Ritenkongregation und deren Entscheidungen, die selbst nach der vor kurzem vorgenommenen Sichtung noch 4—5 Bände in klein Folio umfassen.

Der Verfasser des angezeigten Werkes hat unter Berücksichtigung all dieser Entscheidungen und Antworten für die einzelnen priesterlichen Verrichtungen den Ritus so dargestellt, daß er dem fungierenden Priester fast für jeden Schritt und jede Bewegung den Weg zeichnet, den er entweder vorschriftsmäßig gehen soll oder doch angemessenerweise gehen kann, um in bester Harmonie mit den kirchlichen Gesetzen zu bleiben. In der Regel jedoch hält er kirchliche Vorschrift und Empfehlung der Rubrizisten auseinander, bemerkt deshalb unzähligemal nach Aufstellung einer bestimmten Vollzugsweise dieser oder jener liturgischen Verrichtung, daß eine „Vorschrift" nicht bestehe, daß die nähere Art und Weise ins Belieben des Zelebranten gestellt, ihm „frei" gegeben sei. Dadurch soll, wie der Verfasser im Vorwort hervorhebt, „einerseits die liturgische Duldsamkeit gefördert anderseits der rubrizistischen Nachlässigkeit entgegengearbeitet werden." Daß er hierin in der Tat durchgehends das Richtige getroffen hat, wird man dem Verfasser zugestehen müssen, wenn auch hie und da eine abweichende Auffassung noch berechtigt sein mag.

Über den Inhalt des vorliegenden Bandes wird der Leser d i e s e r Zeitschrift unterrichtet sein, wenn ihm die Hauptteile des Werkes vorgelegt werden.

Nach kurzen „allgemeinen Regeln“ für den Zelebranten zerlegt der Verfasser den Gesamtgegenstand in vier Teile: 1. Meßopfer (hier kommt die stille heilige Messe, das feierliche Hochamt, die einfach gesungene Messe zur Sprache); 2. Liturgischer Gottesdienst (unter diesem Namen wird zunächst das feierliche und das weniger feierliche Stundengebet besprochen, alsdann die rubrikenmäßige Abhaltung der Prozessionen, der theophorischen und der nicht theophorischen und der kirchlichen Andachten, sei mit oder ohne Aussetzung des Hochwürdigsten Gutes); 3. Sakramente und Sakramentalien (außer der Spendung der heiligen Sakramente enthält dieser Teil die verschiedenen Segnungen und Aussegnungen und den Begräbnisritus); 4. Das Kirchenjahr (unter diesem Titel werden diejenigen speziellen kirchlichen Funktionen behandelt, welche zu besondern Zeiten des Kirchenjahres wiederkehren, zumal die der Karwoche und ähnliche).

Der jetzige Band ist nur ein Teil des ganzen Werkes, wenn auch zweifelsohne der wichtigste. Voraus gingen ihm im gleichen Verlage: Zweites Buch: Die liturgischen Verrichtungen der Ministranten [370] (*M* 2.80) und drittes Buch: Die liturgischen Verrichtungen der Leviten und Assistenten [320] (*M* 2.40). Es steht noch aus erstes Buch: Die Funktionen des Mesners.

Was über den oben genannten vierten Band gesagt ist, darf auch von den andern Bänden behauptet werden (s. diese Zeitschrift LXIII 113). Der Priester findet ein höchst brauchbares Werk, welches ihm zum Lesen und Nachschlagen dient bei den verschiedenen liturgischen Handlungen, die ihm vorkommen können. Er liest es mühelos bei der klaren und durchsichtigen, eher zu ausführlichen als zu gedrängten Darstellungsweise; er unterrichtet sich rasch über alles, was von ihm und seinen Gehilfen im heiligen Dienste zu tun ist; zu einem eingehenden Studium bei größerer Mußezeit dienen ihm die zahlreichen Anmerkungen, welche fast die Hälfte des ganzen Umfanges ausmachen.

Korrigiert müßte jetzt werden, was S. 15 A. 6 steht: „Ebenso fällt die Inklination (im Kanon) aus, wenn die Kommemoration des betreffenden Heiligen während seiner Oktav infolge der Okkurrenz eines festum dupl. I. oder II. cl. ausfällt.“ Die heilige Ritenkongregation hat in der richtigen Erwägung, daß die ganze Oktav als Festtag des Heiligen gilt, auf eine diesbezügliche Anfrage am 19. Juni 1903 dahin entschieden, daß die Inklination zu machen sei (vgl. Ephem. liturg. XVII 455).

Dieser Band und das ganze Werk kann für die beteiligten Kreise nur bestens empfohlen werden. Auch die hübsche Ausstattung und der sehr leserliche Druck sind anzuerkennen; sie machen der Verlagshandlung alle Ehre.

Aug. Lehmkuhl S. J.

Ästhetik der Baukunst. Von **Gerhard Gietmann** S. J. Mit 26 Tafeln und 100 Abbildungen im Text nebst einem Sach- und Namenregister zu allen fünf Bänden der Kunstlehre. 8° (X u. 390) Freiburg 1903, Herder. *M* 6.—; geb. *M* 8.—

Nie sind Menschen desselben Landes und derselben Zeit in ihren ästhetischen Urteilen so uneins gewesen wie heute. Wir haben die Kunstwerke aller Länder

kennen gelernt, die Geschichte der Kunst geschrieben, eine Kunstwissenschaft begründet und ausgebaut. Durch die auf Reisen gesammelten Kenntnisse und durch treffliche Abbildungen, besonders durch Photographien, ist die Phantasie reich an Vorstellungen. Aber in vielen Köpfen ist ein Chaos entstanden, eine Art Labyrinth. Um Ordnung zu schaffen in der unübersehbaren Menge der Denkmäler, begnügen die einen sich mit Kleinarbeit. Sie suchen mit Aufwand der fleißigsten Forschung, der sorgfältigsten Vergleiche und scharfsinnigsten Zergliederung nicht nur Schulen zu finden, sondern in den Schulen den Werdegang und die Individualität der einzelnen Meister klar darzulegen. Dadurch aber wird alles immer mehr vereinzelt und zersplittert, der Gesichtskreis verengt. Die Begeisterung erstickt. Andere wollen in der geschichtlichen Folge der Kunstwerke nur eine naturnotwendige Entwicklung finden, die sich wie in Pflanzen, Tieren und Menschen so auch in deren Erzeugnissen und Werken fast mechanisch weiterspinnt. Kein Verständiger wird einerseits die Notwendigkeit der Kleinarbeit, anderseits die Vorteile der rein sachlichen Darstellung des tatsächlich Gewordenen leugnen. Die Erfahrung zeigt jedoch, daß wie auf allen übrigen Gebieten, so auch bei der Behandlung der Kunst die Vernachlässigung der großen, zusammenfassenden Grundsätze der Philosophie sich rächt. Nur da ist eine gründliche Beurteilung der edelsten Werke der hervorragendsten Menschen möglich, wo man ausgeht vom Innern der Meister, welche die Kunstwerke schufen, und ihrer Zeitgenossen, denen sie dieselben schenkten. Eine auf den Grundlagen der christlichen Philosophie aufgebaute Lehre über die Kunst, ihre Meister und Werke, ihre Freunde und Beurteiler ist darum heute nötiger als je. Darum ist die Kunstlehre von Gietmann und Sörensen, welche in dem hier angezeigten fünften Bande ihren Abschluß findet, mit Freuden zu begrüßen. Sie zeichnet sich vor andern Werken dieser Art aus, weil sie sich einerseits nicht auf allerlei neue Probleme, sondern auf altbewährte philosophische Grundlagen aufbaut, anderseits weit mehr, als dies bei früheren Handbüchern der Ästhetik der Fall war, die wertvollen Ergebnisse der modernen Kunstforschung berücksichtigt und benutzt. Die bisher erschienenen Bände sind in dieser Zeitschrift LXI 432 und LXII 217 besprochen worden. Dieser letzte, der Baukunst gewidmete Band behandelt im ersten und dritten Teile den ästhetischen Inhalt der Baukunst, ihre geometrischen und statischen Elemente, ihre Baustoffe, ihre konstruktiven Formen und Proportionen, sowie den Eindruck der Bauten auf unsere Augen und unsern Geist. Der zweite, vierte und fünfte Teil erläutert drei Entwicklungsstufen der Architektur. Zur ersten Stufe werden die Werke der ältesten Völker gerechnet, sowie die noch unentwickelten Bauten späterer Zeiten in halbkultivierten Ländern, zur zweiten die Meisterwerke der Griechen und Römer, zur dritten die christlichen Baustile mit Einschluß der Renaissance. Die Urteile des Verfassers über den Wert der einzelnen Stile sind gut begründet und maßvoll, weit entfernt von jener einseitigen Bevorzugung eines Stiles auf Kosten der übrigen. Er hält trotzdem an der Ansicht fest, für katholische Kirchen seien im allgemeinen für uns die Werke des Mittelalters mustergültig, doch sei der Renaissancestil an sich gewiß nicht unkirchlich. Sehr lesenswert sind seine im „Rückblick und Ausblick“ dargelegten Gedanken über die

Forderungen der Gegenwart und das Suchen nach einem neuen Stil. Man kann das ganze Buch als einen Beweis ansehen für die Richtigkeit des als Naturgesetz hingestellten Satzes: „Auch die idealsten Formen sind wegen der Anlage des menschlichen Geistes dem Verwelken ausgesetzt.“ Wo der Geist nichts Neues zu lernen vermag, wo die Sinne keine ungewohnten Reize mehr finden, da hört die Freude auf, da stellt sich das Bedürfnis des Wechsels ein. Die oft verwendeten Formen eines Stiles veralten beim Kenner früher als beim Laien, zuerst aber beim Künstler, der voraneilt. Er sucht dann etwas anderes, macht Schule und schafft eine neue Art, bereitet einen neuen Stil vor oder verhilft ihm zum Siege. Durch Abwechslung muß die in und mit der Zeit lebende Kunst dem Überdruß zu entgehen suchen. Das Gute wird entwickelt bis zur letzten Möglichkeit, dann aber erregt der überschwengliche Formenschatz Ermüdung, und die Seele sucht im Einfachen wieder zur Ruhe zu kommen und aus dessen Keimen etwas Neues hervorwachsen zu lassen. Das Buch schließt mit dem vielsagenden Satze: „Nichts beweist, daß nur ein Stil der schlechthin beste sei, und es ist auch gar nicht nötig, daß in Zukunft nur ein Stil Alleinherrscher auf dem Felde der Baukunst werde.“ Gewiß! Aber jeder Stil ist eben ein Stil, eine in sich abgeschlossene Einheit vieler Einzelheiten. Werden mehrere Einheiten dieser Art lebenskräftig nebeneinander bestehen und blühen können? Möchten manche sich in diese Kunstlehre gründlich hineinlesen, durch dieselbe die inneren Gesetze kennen lernen, welche in Literatur und Musik, Malerei, Bildnerei und Baukunst ein Werk stilvoll und schön machen. Sie werden für ihren so gebildeten Geschmack im Genusse wahrer Kunstwerke Freude und Lohn finden. An Kunststätten, an Museen, die mit Kunstwerken gefüllt sind, ist kein Mangel. Was uns fehlt, das sind in ernster Art vorgebildete Besucher und Beurteiler.

Stephan Beissel S. J.

Die katholische Kirche in Armenien. Ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung. Ein Beitrag zur christlichen Kirchen- und Kulturgeschichte von **Simon Weber**, Doktor der Theologie, a. o. Professor der Apologetik zu Freiburg i. B. 8° (XX u. 532) Freiburg 1903, Herder. *M* 9.—

Armenien hat seinen Platz in der Geschichte der ältesten menschlichen Kultur. Im Umkreis der Tigrisquellen und des Wan-Sees trifft der Reisende noch heute auf die Spuren einer längst verschollenen, ins graueste Altertum zurückreichenden Zivilisation. Ein Kanal von 70 km Länge, von den Urbewohnern quer über einen Fluß, über Schluchten und durch felsigen Boden geführt, um der einstigen Hauptstadt am salzigen Wan-See trinkbares Wasser zuzuführen, ist bis heute im Gebrauch und stellt den mathematischen Kenntnissen seiner Erbauer ein glänzendes Zeugnis aus. Auf den Bergen sieht man in unterirdischen Felsenkammern und Treppen noch die Reste einstiger Königsburgen und Befestigungen; die Ausgrabungen an diesen Stätten bringen vor allem tüchtige Metallarbeiten zu Tage; befinden wir uns ja in der Gegend, in der wohl zuerst auf Erden das Eisen Bearbeitung fand. Wer waren diese Urbewohner? Inschriften, in assy-

rischen Keilzeichen geschrieben, mögen manches darüber sagen. Sie sind durch den Fleiß der deutschen Gelehrten Ed. Schultz seit 1829, W. Belck und C. F. Lehmann seit 1891 gesammelt, aber leider in einer unbekannten Sprache abgefaßt. Glücklicherweise treten die in assyrischer Sprache verfaßten Keilschriften ergänzend ein. Wie wir aus ihnen erfahren, haben wir es mit einem Reiche zu tun, das auch in der Heiligen Schrift (Js 37, 38. Jr 51, 27. 4 Kg 19, 37) einigemal unter dem Namen Land von Ararat genannt ist. Im Mund der Assyrier heißt es Urartu; die Urartäer selbst nennen ihr Land Biaina, sich selbst die Chalder. Zahlreiche Königsnamen sind bekannt — so ist z. B. der Erbauer des erwähnten Kanals König Menua, der von ca 805 bis 750 v. Chr. regierte —, und auch aus der Geschichte der Chalder wissen wir bereits einiges. Mit Glück haben sie eine Zeitlang mit Assyrien um „die Welt", d. h. um die Herrschaft in einem Stück von Vorderasien gerungen, bis das Vordringen zweier fremder Volksstämme, der Zimmerier von Westen, der Szythen von Osten, die Chalder zunächst zum Frieden und Bündnis mit Assyrien zwang und der Fall von Ninive Urartu erst in Abhängigkeit von den Medern, dann von den Persern brachte. Die Chalder verschwinden nunmehr aus der Geschichte. In der berühmten dreisprachigen Inschrift des Darius ist der Name Urastu im babylonischen Text durch Armnina und Armanija in der persischen Redaktion wiedergegeben, — statt mit Chaldern haben wir es im alten Reich von Urartu nunmehr mit Armeniern zu tun.

In welchem Verhältnis die Armenier zu den Chaldern standen, ist eine Frage, die man in vorliegendem Buch sorgfältig erwogen findet, auf welche aber zur Zeit nur durch das Eingeständnis unseres Nichtwissens geantwortet werden kann. Genug, daß der Prophet Jeremias so ziemlich der letzte ist, der vom Reiche Ararat redet und mit dieser Nennung die Vorgeschichte von Armenien ihren Endpunkt erreicht hat.

Wie Dr Weber der Heiligen Schrift zuliebe ausführlich bei Urartu verweilt hat, so erzählt er uns zum näheren Verständnis der kirchlichen Verhältnisse auch so ziemlich die ganze politische Geschichte Armeniens. Im Guten wie im weniger Guten erinnert sie an die Geschichte Polens im Mittelalter. Die Ähnlichkeit ist nicht nur eine äußere, insofern beide Länder die Ostmarken der Christenheit und die Verteidiger der christlichen Kultur gegen die Heidenschaft sind, auch der ganze Zug und Geist der Entwicklung bietet in beiden Ländern manche Berührungspunkte. Die große Masse des Volkes sind hörige Bauern, ein abgehärteter und kräftiger Menschenschlag, durch das rauhe Klima zur harten Arbeit gezwungen, gewöhnt an die eisige Kälte der schneebedeckten Berge wie an die Hitze der Sommermonate, tapfer im Krieg und genügsam im Frieden. Über ihnen steht der Adel. Er ist voll von Stolz auf seine Abkunft, die er womöglich von den Patriarchen des Alten Bundes herleitet, voll von heldenhaftem Kriegsmut und auch dem König gegenüber von einem mehr als starken Gefühl der Freiheit und Selbständigkeit durchdrungen. Jeder von diesen Bagratuniern oder Amatuniern hält sich berechtigt, auf eigene Faust seine Politik zu treiben und verschlagen und schlau die Verhältnisse, seien es auch die Bedrängnisse des eigenen Vaterlandes, zum Nutzen des eigenen Hauses auszubeuten.

Aus diesen Verhältnissen ergibt sich schon die Rolle, welche Armenien in der Weltgeschichte zu spielen berufen war. Weltpolitik haben seine Könige seit der Zeit der Chalder nicht mehr getrieben, dazu fehlte in dem ohnehin durch hohe Bergketten zerschnittenen Land das Gefühl politischer Einigkeit, so sehr auch das Stammesbewußtsein entwickelt war. In den großen Welthändeln war Armenien allezeit mehr Amboß als Hammer. Aus der Gewalt der Meder und Perser geht das Land über in die Hand Alexanders des Großen, der Seleuziden, der Römer. Unter Antonius und Kleopatra wird ein armenischer König als Gefangener in Ägypten enthauptet; ein anderer überreicht dem Kaiser Trajan kniefällig seine Krone und muß es erleben, daß Trajan sie annimmt, aber nicht mehr zurückgibt; unter Antoninus Pius vermag ein bloßes kaiserliches Schreiben einen Krieg zwischen Armenien und Parthien zu stillen. Doch die furchtbarste Fremdherrschaft ersteht für das Land, als 226 n. Chr. in unmittelbarer Nähe eine neue Großmacht, das neupersische Reich der Sassaniden, sich erhebt und alsbald seine Waffen gegen den Nachbar kehrt. Den ersten Ansturm übersteht das Land mit römischer Hilfe, nach dem zweiten regiert alsbald wieder Armeniens Konstantin und berühmtester Fürst, König Trdat, als unabhängiger König. Aber bereits im Jahre 385 erliegt das alte Reich von Ararat dem Geschicke Polens, der Teilung zwischen Persien und Byzanz.

Politisch war also Armenien von untergeordneter Bedeutung. Allein es hat eine Rolle, wie in der Geschichte der ältesten menschlichen, so der ältesten christlichen Kultur gespielt und eben dadurch Anspruch auf Beachtung und Interesse sich errungen.

Armenien ist das erste Land, welches die Religion Christi zur Staatsreligion erhob. Zwar gab es schon längst vor Trdat, spätestens um die Mitte des 3. Jahrhunderts, Christen im Lande, und Dr Weber sucht mit beachtenswerten Gründen zu verteidigen, daß schon in apostolischer Zeit Glaubensboten hier tätig waren. Aber erst Trdat hat, noch vor Konstantin und in höherem Grade als Konstantin, die Hilfsmittel der staatlichen Gewalt in den Dienst der Glaubensverbreitung gestellt. Gregor der Erleuchter, der Apostel Armeniens, ward in Cäsarea zum Bischof geweiht, Glaubensboten wurden ins Land gezogen, Kirchen errichtet und mit großem Besitz ausgestattet; die Zahl der alsbald Bekehrten gibt die Legende auf 4 Millionen an.

Einmal bekehrt, wird Armenien sofort der Grenzwächter der christlichen Gesittung gegen den Ansturm des mächtigen Sassanidenreiches. Immer von neuem erheben sich diese Kämpfe. Kein König, der nicht gegen Persien das Schwert ziehen muß, kein Jahrzehnt, das nicht durch Schlachten und Heldentaten ausgezeichnet ist. Dadurch hat Armenien sich ein großes Verdienst um das Abendland erworben; durch sein Kämpfen und Bluten hat es den Angriff der heidnischen Großmacht von Europa ferngehalten und ein ruhiges Entfalten und Entwickeln der christlichen Gesittung dort ermöglicht. Als ein Kampf für das Christentum wurden auch in Armenien diese Kriege aufgefaßt. Werthanes, Gregors des Erleuchters Sohn und zweiter Nachfolger, ordnete geradezu an, daß die gefallenen Helden als Märtyrer kirchlich verehrt werden sollten, denn „sie haben sich

geopfert mit einmütiger Treue für die Wahrheit des Herrn, für die Kirche, für die Märtyrer, für das heilige Gesetz und den Glauben, für den Klerus, für die unzähligen Neophyten, die im Namen Christi getauft sind“ (S. 277). An der Seite des Heerführers Mushegh zieht der Oberbischof Nerses mit in den Kampf, um gleich einem zweiten Moses während desselben mit ausgespannten Armen für den Erfolg der Schlacht zu beten, im Wardanischen Freiheitskrieg empfängt am Morgen das Heer die heilige Kommunion, ehe es in die Schlacht sich hineinstürzt.

Die Kirche hat dem Land diese Dienste treu vergolten. Wenn eine armenische Nation heute noch existiert, wenn sie unter den Kulturvölkern einen Platz hat, wenn man sich um sie kümmert und sich mit ihr beschäftigt, so ist das fast einzig das Verdienst des Christentums.

Der hl. Athanasius betrachtet es als Beweis für die Kraft des Christentums, daß es sogar eine Nation wie die Armenier besiegen konnte, und so wird man denn freilich nicht erwarten, daß die christliche Gesittung sehr rasch in Armenien Wurzel gefaßt habe. In der Tat trat von Trdats Nachfolgern nur sein Sohn Chosrov in die Fußstapfen des armenischen Konstantin. Schon unter dem folgenden König Tiran (339—349) drang allgemeine Sittenlosigkeit bis in die Schichten des Volkes. Patriarch Hussik, der es wagte, dem König deshalb den Eintritt in die Kirche zu wehren, wurde dafür geschlagen, daß er starb; sein erkorener Nachfolger, der greise Daniel, aus ähnlichem Grund sofort erdrosselt. Tirans Nachfolger Arshak geriet in die Schlingen des Unglücksweibes Pharandzem, der armenischen Helena, die nach dreifachem Bruder- und Gattenmord endlich in dritter Ehe die Krone Armeniens auf ihrem Haupte sah. Die Kirche hatte wiederum für die Frevel der gekrönten Sünder zu büßen, der Oberbischof Nerses mußte neun Jahre lang in die Verbannung ziehen. Noch schlimmer wurde die Lage unter Pharandzems würdigem Sohne, König Pap, von dem man sich erzählte, daß Dämonen in Schlangengestalt ihn überall begleiteten. Er begann den stillen Kulturkampf, indem er die Kirche beraubte und ihr die Mittel ihrer Wohltätigkeit und ihres Einflusses nahm. Wieder wagte der zurückgerufene Nerses Vorstellungen, und wiederum mußte ein Patriarch seine Kühnheit mit dem Tode büßen; er soll bei einem Gastmahl von Pap vergiftet worden sein. Wie die Fürsten, so die Untertanen. Von Gliedern des hohen Adels wird ein Landesverrat nach dem andern erzählt, und beim niedern Volk trieb man im Dunkel der Nacht wiederum die alten schändlichen Götzendienste.

Trotzdem aber eroberte sich das Christentum in verhältnismäßig kurzer Zeit die Herrschaft auch über die Herzen des Volkes. Als nach der Teilung Armeniens der Perserkönig zur Verleugnung des Glaubens zwingen wollte, fand er derartigen Widerstand, daß er das Unternehmen aufgab. Unter den Bischöfen, deren Wirken diese Umwandlung zuzuschreiben ist, ragen vor allem zwei hervor, der eben erwähnte Nerses, † ca 372, und Sahak der Große, Oberbischof seit 390. Nerses, ein Urenkel Gregors des Erleuchters, in Cäsarea gebildet und anfangs Offizier, errichtete Schulen, begünstigte das Ordensleben, baute Zufluchtsstätten für die Kranken, Aussätzigen, Lahmen. Sein Haus stand allen offen, Witwen und Waisen fanden an ihm ihren Vater, mit eigener Hand wusch und pflegte

er Notleidende. „Niemals besaß das armenische Land einen ähnlichen Hirten.“ Seines Sohnes, Sahaks des Großen, Leben fällt in die Zeit nach der Teilung Armeniens. Da alles, was griechisch war, auch die bisher benutzten griechischen Bücher, mit Mißtrauen von den persischen Herren des Landes betrachtet ward, so wurde Sahak im Verein mit Mesrop der Schöpfer der armenischen Schrift, Literatur und nationalen Liturgie. Für das armenische Volk war das eine Tat von weittragendster Bedeutung. Wenn trotz des Druckes der Fremdherrschaft, trotz der Zerstreuung unter die verschiedensten Völker dennoch die Armenier nicht von den fremden Nationen aufgesogen wurden, so liegt der Grund hauptsächlich im Besitz einer nationalen Literatur und Liturgie. Darin bestand, nachdem die staatliche Einheit zertrümmert war, das einigende Band, das die Nation zusammenhielt. So verdankt Armenien es seinen Bischöfen, daß es noch eine armenische Nation gibt.

Schon diese flüchtige Inhaltsangabe zeigt, ein wie reiches Material Dr Weber zum Teil aus entlegenen Quellen mit großer Gelehrsamkeit zusammengetragen und verarbeitet hat. Und doch haben wir bisher eine ganze Reihe von Kapiteln gänzlich außer acht gelassen. So enthält der Abschnitt über die Vorgeschichte Armeniens eine Darlegung der altarmenischen Götterlehre, — nicht alles darin ist so unschuldig wie die mythische Erklärung der Milchstraße oder vielmehr nach armenischen Begriffen der Strohstraße. Ihr Gott Wahagn hat nämlich einst Stroh gestohlen; den Weg, den er gegangen ist, sieht man noch jetzt am Himmel mit der herausgefallenen Spreu bezeichnet. In der späteren armenischen Geschichte ist sehr oft die Chronologie unsicher oder müssen die zuverlässigen Nachrichten aus Sagen und Legenden herausgeschält werden. Infolgedessen ist das Buch durchflochten mit einer Unmasse von gelehrten chronologischen und kritischen Untersuchungen.

Eine dankenswerte Unterbrechung der Erzählung bilden die dogmengeschichtlichen Abschnitte §§ 9 15 19, in welchen wir über Glauben und Glaubensleben der armenischen Kirche belehrt werden. Auch von den sonstigen Exkursen sind viele inhaltlich notwendig. So z. B. die Erörterung der Frage, ob die armenische Kirche von Anfang an autozephal und vom Verband der übrigen Kirche getrennt gewesen sei, wie das z. B. Döllinger behauptete, ebenso die Frage, ob die armenische Kirche den Zölibat gekannt habe usw.

Ein ohne Zuziehung des Codex Theodosianus unenträtselbarer Druckfehler ist S. 190 stehen geblieben, aus „315?“ bei Hänel ist 3 S 15 geworden. Viktor Publius (S. 192) ist als Quelle für die Topographie Roms unbrauchbar. S. 147 hätte der Verfasser Klöster aus dem 3. Jahrhundert namhaft machen müssen, die Stelle aus de Rossi bezieht sich auf das 4. Jahrhundert. Etwas störend wirkt es, daß derselbe Name in verschiedener Schreibung vorkommt, so Bahram, Behram, Warahram für dieselbe Person (S. 108 385 428). Die Sprachkenntnis des Verfassers erlaubt es ihm auch, armenisch geschriebene, zum Teil in Alexandria, Moskau oder gar Walarshapat gedruckte Bücher zu benutzen. Aber manchem Leser wäre es trotzdem wohl lieber gewesen, wenn statt eines Hinweises auf Sarkisean, Muradean, Mechitareanz die Quellen wären angegeben worden, auf welche diese Herren sich stützen.

Herrn Dr Weber haben wir unsern Dank abzustatten für sein mühevolles und gelehrtes Buch. Dem Kirchenhistoriker ist damit ein entschiedener Dienst erwiesen. **C. A. Kneller** S. J.

1. **Die Vollendung der Revolution. Napoleon I.** Von **Karl Ritter von Landmann.** Mit 119 Abbildungen. (116).

2. **Die Gesamtkunst des XIX. Jahrhunderts. Richard Wagner.** Von **Wilhelm Kienzl.** Mit einer Beilage und 91 Abbildungen. (144).
[Weltgeschichte in Charakterbildern. Herausgegeben von Franz Kampers, Sebastian Merkle und Martin Spahn. Fünfte Abteilung. Die neueste Zeit.] gr. 8⁰ München 1903 u. 1904, Kirchheim. In Leinwand geb. per Band *M* 4.—

1. Was über Laufbahn und Kriegstaten Napoleons im Gemeinbesitz der Gebildeten sich befindet, wird in großen Umrissen nochmals erzählt, und durch das enge Zusammendrängen der mannigfaltigsten Dinge bei schlichter, markiger Darstellung gewinnt das Bekannte neuen Reiz. Der Schlußabschnitt über die „Umgestaltung des Kriegswesens" erweckt ein größeres Interesse; in Verbindung mit sonst eingestreuten Bemerkungen verwandter Art bildet er den eigentlichen Wert der Arbeit. Nur hätte dabei die Verpflegung der Verwundeten und Kranken nicht ganz vergessen werden sollen, mit der es wenig glänzend bestellt war. Da der Verfasser nicht Historiker ist und bei dem engen Rahmen seiner Darstellung für die Schilderung der Begleitereignisse auf summarische Hinweise sich beschränken mußte, so bedarf es einiger Vorsicht. Wer z. B. die Wiederherstellung der Bourbonen genauer studiert, wird ein von dem seinigen sehr verschiedenes Bild gewinnen, und ähnliches gilt von der am Herzog von Enghien vollbrachten Gewalttat, vom Verhältnis Jominis zu Ney und von manchem andern. Was vom Verhalten Napoleons gegenüber dem Oberhaupte der katholischen Kirche gesagt wird, steht in so schreiendem Gegensatz zur historischen Wahrheit, daß es genügt, auf ein beliebiges Lehrbuch der Kirchengeschichte zur Richtigstellung hinzuweisen. Auch das „Seufzen des römischen Volkes unter schlechter Verwaltung und geistiger Knechtschaft" ist mehr liberale Phrase als Frucht eingehender Orientierung. Die vielen hübsch ausgeführten Abbildungen machen öfters den Eindruck des Spielenden und werden mitten in dem ernsten Texte leicht zur Störung. Das exzentrische Phantasiestück „Napoleons Begrüßung im Jenseits" wäre unter jeder Rücksicht besser fortgeblieben.

2. „Eine nach allen Ausdrucksrichtungen hin expansive künstlerische Natur", der „Gesamtkünstler" einfachhin und „der Künstler in allem, was er tat und schrieb", wird Wagner im Tone des höchsten und ununterbrochenen Enthusiasmus dem Leser vorgeführt. Die Idee des „Gesamtkunstwerkes", wie sie in seinem Geiste allmählich ausreifte und zur Tat wurde, tritt dabei klar faßlich in den Vordergrund. Aber „nicht rein systematisch oder spekulativ war des Künstlers Schaffen, sondern schlechtweg seherhaft". Das Verhältnis des Komponisten Wagner zu den vorausgehenden großen Musikern, das seiner Werke zur Oper

und seines Wort-Ton-Dramas zum Schauspiel wird gut erläutert, der „Genie-Schritt vom komponierten Vers zur Wort-Ton-Sprache“, der „Sprachgesang“ aus dem Geist des Wortes und Satzes heraus, die „musikalisch gesteigerte Rhetorik“, der reich gegliederte, durch Gegensätze belebte „Tonredefluß“ werden zum Verständnis gebracht. Es wird Nachdruck darauf gelegt, in den Werken aus Wagners Meisterzeit der Musik die richtige Stellung anzuweisen, aber auch die Wagnersche Musik an sich, mit ihren Eigentümlichkeiten, findet Würdigung und Veranschaulichung. Die verschiedenen Stellen über das Wagnersche Leitmotiv, über das Kolorit der Naturschilderungen, über das Melisma des Doppelschlages, den Kontrapunkt der Klangfarbe, über die Bereicherungen des Orchesters usw. sind recht belehrend und lesen sich gut. Im zweiten Abschnitt sind die Lebensschicksale des Meisters in gedrängter Übersicht erzählt, und der Zusammenhang seiner Werke und seines Schaffens mit dem Selbsterlebten tritt genügend hervor. Nicht weniger als 14 Porträts aus verschiedenen Zeiten geben des Künstlers geistvolle Züge wieder, und mehrere Faksimiles seiner Handschrift, Briefe und Musiknoten sind beigegeben. Der letzte Abschnitt handelt über „die Kunst von Bayreuth“ und die Bayreuther Festspiele 2c., zwar enthusiastisch, aber immerhin aufklärend.

Hätte der Verfasser sich hiermit begnügt, so hätte nur noch eines gefehlt, um ein schönes, lehrreiches Buch zu schaffen, das auch gläubige Christen ihm hätten danken können. Er hätte bei dem bewunderten Meister nachweisen müssen den vielfach hervortretenden Drang zum Idealen hin, ein schmerzliches Bedürfnisgefühl nach religiöser Befriedigung und oft überraschende Ahnungen der christlichen Wahrheit neben viel Irrtum und Verschwommenheit und neben der beklagenswerten Verworrenheit der sittlichen Begriffe. Wäre der Verfasser, so vertraut mit Wagners Schriften und Lebenswerk, auch hierin zum klarschauenden und sichern Führer geworden, viele Schwächen seiner Darstellung, selbst den Hang zur hohlen Phrase und die widerlichen Wiederholungen nichtssagender Modeschlagwörter würde man ihm gerne verziehen haben.

Leider hat er es vorgezogen, in Wagners Werken die in Musik übertragene Metaphysik Schopenhauers zu feiern. Wagner und Schopenhauer sind ihm „die beiden Großen, in denen sich die Menschheit unserer Zeit gleichsam auf ihre verlorene Würde besinnt“. Wagner ist dem Verfasser nicht nur der geniale Künstler, sondern auch Wahrheitsprophet und berufener Religionsphilosoph, das Orakel für Religion und Sittlichkeit. In Wagner „ist dem Volke der Denker einer seiner hervorragendsten und ernstesten L e h r e r erstanden, mit dessen Schriften sich mindestens der gebildete D e u t s c h e, wenn irgend er dem Streben und der geistigen Entwicklung seines Volkes nicht völlig gleichgültig gegenübersteht, eingehender befassen sollte“ (S. 83).

Damit aber liegt in dieser Schrift nicht mehr ein schlichtes Charakterbild aus der Weltgeschichte vor oder eine musikgeschichtliche Studie, sondern eine unverhüllte Leugnung des christlichen Sittengesetzes und eine Verlästerung der gesamten christlichen Offenbarung. Dem zur Seite geht freilich ein ständiges Phrasengeklingel von reiner Sittlichkeit, sittlicher Höhe, ethischem Gehalt, Regeneration der Menschheit durch Religion und Kunst, Gegensatz von Religiosität

und Kirche u. dgl. Wohl stehen ein paar wegwerfende Worte Wagners gegen „armselige Freidenkerei“, die doch „schließlich nichts wie Renommage ist“, in einer Anmerkung begraben, und selbst in der Klage über den „theologisch entstellten und unkenntlich gewordenen Erlöser“ könnte man bei dem unstät in der Welt umhergeworfenen Protestanten noch einen religiösen Grundton entdecken. Aber dem stehen Aussprüche Wagners gegenüber wie der, daß das Christentum „die Kultur tief geschädigt“ habe, und daß „um eine echt ideale Kunst wiederzugewinnen, das freie Hellenentum in einer unter uns möglichen Form neuerdings Eingang finden müsse“. Ja an mehr als einer Stelle belassen die Ausführungen kaum eine Täuschung darüber, daß in einigen der Hauptschöpfungen des Meisters die Auflehnung gegen Gott und Gottes Gesetz ihre Verklärung erhalten soll. „Die ihrem Vater unbedingt ergebene Walküre wird mit der ersten gegen sein Verbot vollzogenen eigenmächtigen Handlung sozusagen erst zur Individualität, also persönlich frei, wie später Siegfried.“ Auch in diesem Siegfried, dem „Urbild des germanischen Helden- und Menschentums“, hat Wagner „sichtlich seine revolutionären Ideale verkörpert. Ein freier Held ist Siegfried geworden als Sproß Siegmunds, der eine außer den göttlichen Gesetzen liegende freie Tat wirkte“. Von den Frauengestalten in Wagners Werken im allgemeinen wird gerühmt, daß sie „ihrem kräftigen Empfinden mit größter Unmittelbarkeit Ausdruck geben und der Moral freier Selbstbestimmung folgen“. Noch mehr ist Siegfried „der Mann der unmittelbaren Tat, der freieste Held, der durchaus naiv, ohne Wissen und ethisches Bewußtsein, nur nach seinen egoistischen Instinkten handelt“, er ist „die Gegenwartsnatur, die in ihrem naiven Egoismus ohne Schuldbewußtsein handelt“. Ein Gewissen, ein in das Menschenherz gegrabenes Naturgesetz gibt es natürlich nicht, ebensowenig wie Wagner von der Erbsünde etwas wissen will. Der Mensch war „nach Wagners Überzeugung“ ursprünglich rein und gut; er „kann daher wieder in den früheren Zustand zurückgebracht werden, wenn ernstlich danach gestrebt wird, den Verfall der menschlichen Kultur mit allen Mitteln aufzuhalten“. Dies aber geschieht „einzig und allein durch eine hohe und edle Kunst, die höchste gemeinschaftliche Lebensäußerung des Menschen“, und dafür steht „der künstlerische Dichter der Welt-Tragik“ als vermittelnder Freund der Menschheit zur Seite.

Ein Muster dieser die Menschheit regenerierenden Kunst ist Wagners Tristan und Isolde, das „idealste Wort-Ton-Drama“, für das der Verfasser ausgesprochene Vorliebe bekundet, das aber tatsächlich nichts anderes ist als die Apotheose des Ehebruchs, ein Krönungsmarsch zur Feier der Allherrschaft des Fleischestriebes. Tristan und Isolde „fühlen sich angesichts des sichern Todes (sie vermeinen tödliches Gift genommen zu haben) frei vom Gesetze der Lebenden. . . . So begeben sie sich aus dem Banne der menschlichen Gesellschaft und ihrer Sitte in den eines höheren Gesetzes, desjenigen, das sie von je füreinander bestimmte“. „Alles ist tief innerlich“, schreibt hierzu der Verfasser, „alles ist groß, erhaben, das Maß des Gewohnten weit hinter sich lassend.“ „Wagner hat den Stoff völlig freigestaltet und zu ungeahnter ethischer Höhe erhoben.“

Dazu wird vom Verfasser betont, daß es sich hier um „Selbsterlebtes“ handle, um „ein autobiographisches Moment von höchster Bedeutung“, d. h. um

eine leidenschaftliche Neigung des längst verheirateten Meisters zur Gattin eines Freundes und Wohltäters. Dementsprechend wird auch in einer etwas späteren Periode von Wagners bewegtem Künstlerleben sein öffentliches Zusammenwohnen mit der Gemahlin eines andern Freundes nicht nur gerechtfertigt, sondern glorifiziert und die „Hochherzigkeit" dieses Freundes gepriesen.

Nur nebenbei sei erwähnt, daß die Hereinziehung der christlichen Glaubensgeheimnisse, wie der heiligen Dreifaltigkeit, des Erlösungstodes, der Person des Weltheilandes usw. in der Art und an der Stelle, wie es geschieht, den gläubigen Christen peinvoll berührt, nicht minder wie der Unverstand, mit welchem z. B. S. 125 von „grundsätzlicher Keuschheit im Sinne des Zölibats", oder S. 59 vom „indisch-christlichen Gedanken der Weltüberwindung . . . durch das entsagungsvolle Aufgehen in der Allgemeinheit" so nebelhaft geredet wird.

Auch nach der rein historischen Seite hin bietet die Darstellung Raum zu mancher Einsprache. Der König von Sachsen war Wagner gegenüber nicht der lieblose Verfolger, sondern hatte wohl Ursache, die Gerechtigkeit walten zu lassen; die Besorgnisse aber, welche auch die Bestgesinnten in Bayern hegten zur Zeit, da Wagner als Günstling des jugendlichen Königs in München weilte, waren doch zu ernster und wohlbegründeter Natur, als daß mit Schimpfreden auf das „bierdunstgeschwängerte Spießbürgertum" der Münchener der historischen Wahrheit gedient wäre.

Bis zur Unleidlichkeit geht der Mißbrauch, der getrieben wird mit dem dutzendweise wiederkehrenden „Reinmenschlichen", „Urmenschlichen", „Ewigmenschlichen", „Ewignatürlichen", was alles im Grunde doch nichts anderes bezeichnen soll als das Herrschaftsrecht des fleischlichen Triebes im Menschen. Das „Ewigweibliche" fehlt natürlich daneben auch nicht. Da ist dann „kein gedankenhaftes Wollen der Liebe mehr, sondern leibhaftig lebt sie da, schwellt jede Ader und regt jede Muskel des heitern Menschen zur entzückenden Betätigung ihres Wesens auf".

Dieses „Urmenschliche" wird nun restlos zur Geltung gebracht in dem Wagnerschen Gesamtkunstwerk, vorab in seiner Musik, welche, wie der Meister selbst unübertrefflich wahr von der Tannhäuser-Rolle gesagt hat, ganz bestimmt ist, „das D ä m o n i s c h e in Wonne und Schmerz überzeugend zum Ausdruck zu bringen". Freilich erkennt der Verfasser dem Wagnerschen Wort-Ton-Drama an und für sich schon einen „gar nicht hoch genug anzuschlagenden läuternden, allgemein sittlichen Wert" zu, schon deshalb, weil es „durch die Mitwirkung der reinsten aller Künste, der Musik, geadelt werde". „Keine Kunst", behauptet er, „liegt dem Gemeinen ferner als die der Töne, die ja schon durch ihre bloße Berührung alles veredelt, so wie Midas' Hände, unter denen alles zu Gold wurde." Dann aber ist S. 120 der Bewunderung kein Ende, wie durch die Musik im ersten Akte der Walküre „das Erotische in allen Abstufungen" erschöpfend zum Ausdruck komme. Und „die neue Venusberg-Musik im Tannhäuser mit ihrer unvergleichlich glutvollen Erotik und dem wunderbaren Zauber ihrer Auflösung in das Reich der Grazien und die ihr folgende große Szene mit der ihr eigenen, die ganze Empfindungsskala durchmessenden eindringlichen Rhetorik gehört zu

dem wertvollsten und bewunderungswürdigsten, was uns Wagner geschenkt". Auch der Meister selbst wußte gar wohl, was er sagte, als er über sein „Rheingold" 1854 an Liszt schrieb: „Meine Musik ist furchtbar; es ist ein Pfuhl von Schrecknissen und Hoheiten."

In der Tat ist es in Worten kaum zu erklären, wie ein musikalisch veranlagter, des Lebens kundiger Mann gleich dem Verfasser sich darüber zu täuschen vermöchte, daß die Musik auch die gemeinsten, wildesten und tierischsten Instinkte im Menschen wachzurufen und bis zur Glühhitze zu erregen vermag. Spricht doch auch Kienzl von der Musik zum zweiten Akte des Tristan als dem „vulkanischen Ausbruch des überschwenglichen Künstlerherzens". „Schon das Melos des Vorspiels ist vom Lavastrom der glühenden Tristanseele durchflutet. ... Nie ist die Sehnsucht in ihrer Stufenleiter vom äußersten Wonneverlangen bis zur allerentschiedensten Todessehnsucht überwältigender in Tönen ausgedrückt worden."

Und durch den berauschenden Genuß dieser Musik, unterstützt von allen Reizmitteln des Bühnenflitters und der szenischen Darstellung, soll die Bühne zur „Verkünderin höchster Sittlichkeit" gemacht werden, zu einem „Tempel der Erbauung und Selbstschau".

Nach dem Gesagten bedarf es eines eingehenderen Nachweises nicht, daß in vorliegender Schrift neben manchem Brauchbaren viel Trügerisches und Irreleitendes enthalten ist. Bereitwillig mag angenommen werden, daß jeder Gedanke an Verletzung fremder Empfindung dem Verfasser fern lag, und daß sein Attentat auf die christliche Religion und Sitte ihm selbst nicht klar zum Bewußtsein kam. Von seinem „möglichst subjektiven Standpunkt aus wollte er seiner persönlichen künstlerischen Anschauung Ausdruck verleihen". Der große Mißgriff lag jedoch darin, daß er sich nicht bescheiden konnte, nur als Künstler über den Künstler zu schreiben. Wie das Werk jetzt vorliegt, entspricht es nicht mehr dem „Standpunkt des positiven Christentums", sondern gibt Anlaß zu den ernstesten Bedenken und Vorbehalten. „Verfänglich" wäre für diese Schrift zu wenig gesagt, sie ist unchristlich.

Otto Pfülf S. J.

1. **Bezirkshauptmann von Lerchberg.** Roman von **E. Scapinelli.** 8° (340) München 1903, Allgemeine Verlags-Gesellschaft. *M* 3.—; geb. *M* 4.—

2. **Taubenflug.** Roman von **Lucy von Hebentanz-Kaempfer.** 8° (426) München 1903, Allgemeine Verlags-Gesellschaft. *M* 4.—; geb. *M* 5.—

1. Ein ehrgeiziger Beamter, der herrschen will, wird in kurzer Zeit Bezirkshauptmann in einer österreichischen Provinzialstadt. Durch sein schneidiges Vorgehen gerät er bald mit der Gemeindevertretung in Streit und wird sogar seiner nächsten Umgebung entfremdet; trotz anfänglicher Erfolge scheitert er wegen eigener Unklugheiten und unglücklicher Verwicklungen. Allerlei Mißgeschick bricht nun über ihn herein, aber zu seinem Heile; denn er wird von seinem Beamtendünkel geheilt, so daß er nicht mehr der Beherrscher, sondern der Bruder seiner Mitmenschen sein will. So geläutert, gelangt er wieder zu einer gebietenden

Stellung. — Obwohl der Eingang ungezwungen die Erzählung einführt und sogleich unsere Teilnahme weckt, erweisen sich doch die hier eingesenkten Keime nicht fruchtbar genug; denn immer wieder müssen neue Personen auftreten, um die Entwicklung herbeizuführen: Frau Huber, Frau v. Haidhofen und Erna. Warum die erste keine bedeutendere Rolle spielt, erklärt sich wohl aus dem aristokratischen Zug, der das Ganze durchweht. Sonst schreitet die Handlung ohne eigentlich störende Einflechtungen zielbewußt voran. Die politischen und sozialen Kämpfe geben dem nüchternen Beamtenleben den erforderlichen Reiz. Die Verwicklung wird unter Benutzung aller Umstände herbeigeführt; allerdings fehlt es dabei keineswegs an Unwahrscheinlichkeiten. Gegen Ende fällt die Handlung stark ab, erhebt sich jedoch im letzten Kapitel zu einem wirkungsvollen Abschluß. Im ganzen ist die Zeichnung der Personen nicht übel. Der Charakter des Helden wirkt freilich nicht besonders anziehend, scheint auch nicht einmal recht glaublich; trotz der zum Überdruß gepriesenen „Energie und Tatkraft" fehlt es ihm an Selbständigkeit und nachhaltiger Willensstärke. Die Urteilslosigkeit der Menge ist treu geschildert; dagegen wurden die Widersacher des Bezirkshauptmanns doch wohl mit allzu fühlbarer Absichtlichkeit überladen. Besonders gefallen die vernünftige Frau v. Haidhofen und die unglückliche Paula Swoboda; auch die doppelte Heilung des träumerischen Edgar ist vorzüglich. Der Verfasser weiß uns packende Auftritte und liebliche Bilder vorzuführen, seinen Betrachtungen jedoch mangeln durchgehends Frische und Eigenart. Die Schilderungen des Seelenlebens weisen viele matte und frostige Gemeinplätze auf. Der Darstellung fehlt es vor allem an Gewandtheit und Zierlichkeit; die Ausdrucksweise ist häufig breit und gespreizt, viele häßliche Verbindungen und Redensarten erinnern an den Aktenstil. Daneben finden sich manche platte Wendungen, vor allem stößt das beständige „Bummeln". Die falschen Formen und zahlreichen Verstöße gegen Grammatik und Stilistik, die wiederholte Verwechslung verwandter Wörter und ähnlicher Fügungen zeigen, daß dem Verfasser das feine Gefühl für die deutsche Sprache abgeht.] Bei einer neuen Auflage ist das Buch einer sorgfältigen Durchsicht zu unterziehen.

2. Der Salonroman „Taubenflug" spielt sich auf einem internationalen Schauplatze ab; in buntem Wechsel versetzt er uns an die verschiedensten Orte der gebildeten Welt diesseits und jenseits der Meere. International ist dementsprechend der Gesellschaftskreis, in dessen reich bewegtem Leben uns eine ansehnliche Menge eigenartiger Gestalten entgegentritt. International ist leider auch das Gewand; zum äußeren Aufputz unseres geliebten Deutsch müssen nämlich indogermanische und semitische Sprachen ihre nicht immer tadellosen Beiträge liefern. Die Verbindung zweier durch eifriges Ränkespiel geförderter Handlungen verschlingt die Fäden der Erzählung zu einem vielmaschigen Netz abenteuerlicher Begebnisse; durch die geheimnisvolle Vorgeschichte und deren allmähliche Aufhellung entsteht die starke, wenn auch nicht immer künstlerische Spannung des Kriminalromans. Eine kräftige, straffe Handlung besitzt das Werk nicht, es gibt sich mehr als ein Gesellschaftsbild denn als eine Erzählung. Ob aber das Bild wahr ist? Ob es nicht zu dunkel gehalten ist? Die meisten Gestalten sind gut

gezeichnet, aber nur wenige sind wirklich anziehend. Die Hauptperson ist wohl am wenigsten gelungen. Zwar weiß die Verfasserin in deren Schilderung nicht genug zu tun: sie charakterisiert sie nicht bloß durch anschauliche Handlungen und bezeichnende Reden, sondern sucht sie auch durch eigenes und fremdes Lob, durch Vergleichung mit andern ins rechte Licht zu stellen. Aber Hildegards Charakter ist eher dramatisch als episch, er ist nicht mehr im Werden begriffen, sondern fertig und abgeschlossen, wie er ist, gestaltet er nur die Lebenslage aus. Trotz mancher Vorzüge leidet der Roman an einem Fehler, der seinen Erfolg in Frage stellt; die Vorgeschichte ist zu breit und zu verwickelt, der Ausgangspunkt zu spät gewählt; daher muß beständig auf die Vergangenheit zurückgegriffen und manches Ereignis berichtet werden, das der Leser lieber miterlebte. Der erste Griff ist eben nicht gelungen. Sonst bekundet die Verfasserin eine große Gewandtheit in der Technik und Darstellung. Allerdings scheinen einzelne Zwiegespräche mehr des Lesers als der zuhörenden Personen wegen dazustehen; denn sie erörtern irgend eine Frage, anstatt nach psychologischen Gesetzen den Fortschritt der Handlung herbeizuführen. — Ob der Satz: „Nur die Ehe, die ein katholischer Priester einsegnet, ist unlöslich" (S. 57) die Ansicht der Verfasserin wiedergibt, ist nicht klar ersichtlich; jedenfalls ist er in seiner Allgemeinheit unrichtig und höchst unklug.

H. Wiesmann S. J.

1. **Gottestal.** Von **Anton Schott.** Mit Buchschmuck von Philipp Schumacher. Preisgekrönter Roman. Herausgegeben von der Deutschen Literatur-Gesellschaft. 12⁰ (396) München 1903, Allgemeine Verlags-Gesellschaft. Brosch. *M* 4.—; geb. *M* 5.—

2. **Der Zauberknoten.** Roman von **W. Barry.** Übersetzt von **Johanna Szelinska.** Mit Bildern von A. Baworowski. 12⁰ (464) München 1904, Allgemeine Verlags-Gesellschaft. Brosch. *M* 4.—; geb. *M* 5.—

1. Schott zählt gewiß zu unsern fruchtbarsten und talentvollsten Erzählern. Daß endlich einer seiner Romane „preisgekrönt" wurde, hat er wohl verdient, und wir wünschen ihm Glück zu dieser Auszeichnung. Aber ob gerade der vorliegende den Kranz verdiente? Offen gestanden, wir können „Gottestal" nicht zu seinen besseren Leistungen zählen.

Das schwierige Problem der Arbeiterfrage, das Schott sich hier zum Vorwurf macht, bedarf eines ganz andern Studiums als der „Lenhart", ein aus dem Priesterseminar entlassener Bursche, zu dessen Lösung mit sich bringt. In einer langen Rede entwickelt er bei dem Sonnenwendfeuer sein Programm (S. 307—309). Schreiben wir einige Sätze heraus: „Zum ersten müssen wir uns an die Lehre Christi halten und nachher können wir verlangen, daß sich auch die andern daran halten und in christlicher Weis' mit uns umgehen." Das ist ein vortrefflicher Eingang; aber der Redner empfiehlt sofort die Umschaffung des bestehenden Staates (Österreichs) in nationale Staaten, zählt dann eine Reihe grundstürzender Verfassungsänderungen auf und gelangt endlich zu dem Schluß: „Und zum letzten — wie schon gesagt — nationale Staaten mit Wahlkönigtum,

wenn es nicht anders geht. Das Volk ist der Staat, und das Volk kann nicht verpflichtet sein und nicht verpflichtet werden, jedermann als seinen Herrscher und Lenker seiner Geschicke anzusehen, der sich ihm hierzu aufdrängt oder den veraltete, von den Herrschergeschlechtern und dem ihnen aus guten Gründen immer zur Seite und zur Hilfe bereitstehenden Adel vor Zeiten aufgestellte Verfügungen als solchen bestimmen. Gerade der Fürst, der an der Spitze des Volkes stehen soll, muß durch Tugend und Gesinnungsadel — auf den andern Adel pfeift heutzutage jeder Spatz — hervorragen und die Gewähr für alles weitere bieten. Er muß auch jederzeit absetzbar sein, wenn er nicht mehr das Vertrauen des Volkes besitzt."

So der Held des Schottschen Romans! Ein „jederzeit absetzbarer Wahlkönig"! Das heißt doch mit andern Worten: Umsturz alles Bestehenden! Da müssen wir dem „Einäugel" Recht geben, der am Schlusse von Lenharts Rede ausruft: „Der reinste Revoluzer!" Schott aber läßt den „Flußsieder" den Auftritt mit dem Worte schließen: „Wie ein neuer Prophet kommt mir der Bub vor, nicht anders." Leider scheint damit der Verfasser die Tendenz der Erzählung ausgesprochen zu haben. Schott hätte sonst ein Wort gegen die Abschaffung der Erbmonarchie und die übrigen höchst gefährlichen Vorschläge seines Helden sagen oder wenigstens durch den Mißerfolg warnen müssen. Statt dessen soll das Schlußkapitel gewissermaßen die Probe zu Gunsten des jugendlichen Sozialpolitikers machen, indem durch die von ihm empfohlene Teilung des Reingewinns zwischen dem Arbeitgeber und den Arbeitern usw. das „Teufelstal" zu einem wahren „Gottestale" wird. Auch in diesem Punkte ist die Lösung eine sehr oberflächliche. Die Sozialwissenschaft hat längst nachgewiesen, daß die Teilung des Reingewinns nur in Ausnahmefällen durchführbar ist. Das läßt sich nicht so übers Knie brechen, wie es S. 387 von dem jungen Reformer geschieht. Viel allseitiger und gründlicher, feiner und künstlerischer abgerundet ist die überaus schwierige Arbeiterfrage in LXV 465 dieser Zeitschrift besprochenen Romane „Ein Sklave der Freiheit" von W. v. Hillern behandelt.

Aber auch abgesehen von der verfehlten Tendenz haben wir ernste ästhetische Bedenken. Dieser Hüttenbesitzer Pölzer ist denn doch mit gar zu derben Strichen gezeichnet; auch kann man sich nicht leicht denken, daß ein Geizhals und ein Geschäftsmann, wie er, in reifen Jahren sich eine blutarme Kellnerin zur Frau nimmt, ohne wenigstens über deren Vorleben die allernötigsten Erkundigungen einzuziehen. Daß „Lore", ein gefallenes Mädchen, dem reichen Freier von ihrer Schande nichts sagt, ist begreiflich; daß sie aber dieselbe ihrem Geliebten, dem Lenhart, verrät, um ihn so von seiner Leidenschaft zu heilen, ist ebenso unwahrscheinlich als unzart. Die zudringliche Weise, in welcher sie dann später als Witwe um die Hand des Studenten wirbt, muß abstoßend wirken. Sonst ist diese „Lore" eine prächtige Figur; ergreifend ist die Szene am Grabe ihrer Mutter, wo sie die Tote unter heißen Tränen um Verzeihung ihres Fehltritts anfleht, und ihr Benehmen als „Hüttenfrau", dem hartherzigen Manne gegenüber, am Bette der Pockenkranken und endlich der erschütternde Auftritt, da sie die Kinder des Mörders ihres Gatten als ihre eigenen annimmt — das alles

ist herrlich und herzergreifend geschildert. Auch die Schott ganz eigenen Bauern, hier die Moosauer, sind wieder vorzüglich gelungen, und manche Naturschilderungen zeigen den echten Dichter und verdienen hohes Lob.

Die Ausstattung des Buches ist vortrefflich. Der Buchschmuck ist mit feinem Verständnis von Künstlerhand besorgt, der Preis mäßig. Es tut uns wirklich leid, daß wir das Buch seiner Tendenz wegen nicht uneingeschränkt empfehlen können.

2. Schlimme Leidenschaften schlingen und schürzen diesen Zauberknoten! Die Herrin des Schlosses Renmore ist ihrem Gatten mit einem Galan entflohen. Nachdem der Verführer durch Selbstmord endete, kehrt die Ehebrecherin zurück, aber keineswegs reumütig. Ihr Mann ist längst begraben, ihr Sohn erwachsen, hat aber just an dem Tage, da die entehrte Mutter zurückkehrt, bei einem Jagdrennen einen gefährlichen Sturz getan. Wir wollen zu seinen Gunsten annehmen, daß die Folgen desselben seine Zurechnungsfähigkeit stark verminderten; denn er spielt eine traurige Rolle. Zunächst sperrt er die Sünderin in den Schloßturm ein, und dann schwankt er lange unentschlossen, ob er nicht verpflichtet sei, die Ehre des verstorbenen Vaters durch den Tod der Mutter zu rächen. Während seiner Krankheit verliebt er sich in die schöne Johanna, die Tochter des Schullehrers, der ihn durch einen „Zaubertrank" rettet, und verführt die Jungfrau. Inzwischen findet die eingekerkerte Ehebrecherin Gelegenheit, ein neues Verhältnis mit einem gewissen Hapgood anzubändeln, und das führt zu einem Duell zwischen dem jungen Baron und dem neuen Manne seiner Mutter, wobei der Sohn den Stiefvater förmlich zwingt, ihn niederzuschießen. Vor seinem Tode ehelicht er die verführte Johanna; die Mutter aber stirbt zur selben Zeit an Opium — ob durch Selbstmord oder Zufall, bleibt unentschieden! Und so wird der Hauptzauberknoten glücklich gelöst. — Daneben laufen noch andere „Verschlingungen" von Liebe und Haß; z. B. ist auch des Schullehrers Frau mit einem andern Manne durchgegangen, wird aber durch die Liebe ihrer Tochter zurückgebracht und stirbt versöhnt. Eine dritte Liebschaft findet ihren naturgemäßen Abschluß in einem Ehebunde.

Wie man sieht, ist der Inhalt des Romans in hohem Grade peinlich, ja stellenweise geradezu abstoßend. Wir können nun einmal an derartigen Konflikten keine Freude finden. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß der Erzähler ein bedeutendes Talent hat, die glühenden Leidenschaften der Kelten zu schildern. Es finden sich Szenen von großer Schönheit, namentlich stimmungsvolle Naturschilderungen. Erschütternd wird die Kartoffelpest und die große Hungersnot gezeichnet; ergreifend ist der Auftritt, da der greise Lehrer in strömendem Regen vor der Schwelle seiner Hütte kniet, welche von dem Agenten des herzlosen Landeigentümers zerstört wurde. Und so freut man sich mancher Züge, welche wahres Talent verraten. Aber es müßte sich zu beherrschen wissen: die Farben sind durchweg zu grell aufgetragen. Auch hat W. Barry es unterlassen, in den Schilderungen seiner Landsleute den tiefreligiösen Sinn der katholischen Irländer zum Ausdruck zu bringen; man hört mehr von altem heidnischen Aberglauben als von Christentum, und in diesem Punkte ist sein Bild unwahr und ungerecht. Welch ganz anderes Verständnis seines Volkes legt da Sheehan an den Tag!

Die Tendenz des Buches spricht der Verfasser in der Einleitung „an seinen unbekannten Übersetzer“ aus: „Die Sünde, wie es das Schicksal der Baronin Liscaroll zeigt, frißt wie ein schleichendes Gift am Leben aller, die sie berührt. Ich habe stets diese Erfahrung gemacht. Sie ist eine weit um sich greifende Pest.“ Vortrefflich! Das zeigt in der Tat das „keltische Märchen“, und insofern können wir dem Verfasser Lob spenden: er hat seine Aufgabe gelöst. Allein rätselhaft sind seine folgenden Worte: „Ich kann und will aber niemals zugeben, daß Unschuldige, die durch die Sünde zeitlichen Untergang erleiden, auch für alle Ewigkeit verloren seien. ... Das Böse kann Selbstmord begehen, das Gute kann nur ein Martyrium erleiden und entfliehen in das Land der Ideale, das in Wahrheit die erhabenste Wirklichkeit ist.“ Lassen wir zunächst den letzten Satzteil unberücksichtigt, der zum mindesten gesagt, eine sonderbare Umschreibung für den Himmel von uns Christen ist. Daß „Unschuldige“, wirklich Unschuldige, ewig verloren gehen, behauptet kein Mensch und braucht deshalb nicht mit solcher Emphase betont zu werden: „Ich kann und will aber niemals zugeben usw.“ Der Satz kann im Zusammenhang mit dem traurigen Ende der Baronin Liscaroll hier nur den Sinn haben: Menschen, die nicht durch Bosheit, sondern durch Schwäche gefallen sind, können keinen Selbstmord begehen, sondern nur ein Martyrium erleiden und so in den Himmel gelangen! — Das klingt sehr „fortschrittlich“, aber im Munde eines Priesters höchst befremdlich! Und das beigefügte Zitat aus „Faust“ macht die Sache leider nicht besser!

Von den Illustrationen gereichen viele dem Buche keineswegs zur Zierde.

J. Spillmann S. J.

Empfehlenswerte Schriften.

Praelectiones dogmaticae, quas in Collegio Ditton-Hall habebat Christianus Pesch S. J. Tomus I: Institutiones propaedenticae ad sacram theologiam (I. De Christo legato divino. II. De ecclesia Christi. III. De locis theologicis). Editio tertia. gr. 8° (XXVI u. 416) Friburgi Brisgoviae 1903, Herder. *M* 5.80; geb. *M* 7.40.

Zuverlässigkeit der Lehre, klare Darstellung in leichtverständlichem Latein, Berücksichtigung der neueren Irrtümer, verhältnismäßiger Reichtum an gut gesichteten Vätertexten haben den Vorlesungen von Pesch in kurzer Zeit viele Freunde erworben, wie die rasch aufeinander folgenden Auflagen beweisen. Der vorliegende Band hat infolge der Berücksichtigung neuerer Literatur und neuerer Zeiterscheinungen eine Erweiterung von etwa einem Dutzend Seiten erfahren. Eine dankenswerte Zugabe sind in der Einleitung die Verzeichnisse der Konzilien, Päpste,

Schriftsteller, Häretiker mit den nötigsten Angaben zu deren Charakteristik. Zu S. 208, wo von dem berühmten διαδοχὴν ἐποιησάμην des Hegesipp gehandelt wird, möchten wir bemerken, daß auch noch an einer andern Stelle des Eusebius διαδοχαί die Bedeutung von schriftlichen Verzeichnissen hat, nämlich Hist. eccl. 5, 12.

Einige Kernfragen christlicher Welt- und Lebensanschauung. Von Dr Joseph Mausbach, Professor an der Universität Münster. Apologetische Tagesfragen. 1. Heft. 8° (100) M.-Gladbach 1903, Zentralstelle des Volksvereins für das kath. Deutschland. Brosch. *M* 1.50

Eine Schrift, welche der wärmsten Empfehlung wert ist. Es sind wirkliche Kernfragen, die in ihr in ebenso klarer und verständlicher, wie vornehmer und fesselnder Weise besprochen werden. Die erste Abhandlung nennt sich „Gedanken über Glauben und Wissen" und beschäftigt sich mit der Harmonie zwischen Glauben und Wissen, dem Zweifel, der Beweisbarkeit Gottes, den Geheimnissen des Glaubens und ähnlichen, heutzutage so viel erörterten und angefeindeten Punkten. Die zweite, „Autorität und Freiheit" betitelt, wurde von dem Verfasser 1900 als Rede auf der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Bonn gehalten. Sie verdiente es in der Tat, daß sie hier wieder zum Abdruck gekommen ist. Die beiden letzten, „Weltflucht und Weltarbeit" und „Das alte Christentum und die kirchliche Hierarchie", geben Vorträge wieder, welche 1900 und 1901 zu Münster bzw. M.-Gladbach gehalten wurden. Der Verfasser hat wohl daran getan, sie in der vorliegenden Schrift einem weiteren Leserkreis, den sie zweifelsohne verdienen, zugänglich gemacht zu haben. Die erste dieser beiden Abhandlungen enthält eine warme, packende Apologie des Ordensstandes. Das erste Heft der „Apologetischen Tagesfragen" darf als guter Beginn bezeichnet werden.

Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung. Prinzipielle Auseinandersetzung mit A. Harnack und R. Seeberg. Von P. Heinrich Denifle O. P. gr. 8° (92) Mainz 1904, Kirchheim. *M* 1.20

Denifles Lutherbuch hat in so außerordentlicher Weise die öffentliche Aufmerksamkeit erregt, zur Dämpfung des Eindruckes, den es hervorzubringen geeignet wäre, sind so krampfhafte Anstrengungen gemacht und so heftige Anklagen erhoben worden, daß die Antwort mit Spannung zu erwarten war. Aus den Scharen der Ankläger hat der Angegriffene nur zwei ausgewählt; in ihnen stellen die beiden Hauptrichtungen des heutigen Protestantismus sich dar, und sie sind wohl auch von allen die bemerkenswertesten, der eine wegen seines wissenschaftlichen Rufes, der andere wegen der triumphierenden Reklame, die mit seiner „zerschmetternden Kritik" (Reichsbote vom 18. Febr. Nr 41) getrieben wurde. Das Vergnügen der glücklichen Abwehr und der schlagenden Antwort wird von S. 34 an dem denkenden Leser reichlich zu teil; aber die Schrift bietet mehr. Von Anfang erhebt sich Denifle zu den entscheidenden Prinzipienfragen, und das fügt zum Anreiz der Neugierde den des Gehaltes. Es ist die auf kurze Sätze zurückgeführte Abrechnung des katholischen Prinzips mit den beiden in Betracht kommenden Strömungen des heutigen Protestantismus. Für den gläubigen Protestanten kann es nur eine innere Genugtuung sein, so schlagend den Rationalismus gerichtet und des Abfalls vom Christentum wie des Widerspruchs mit Luther überwiesen zu sehen, dem Rationalisten hinwieder muß es ein grausames Vergnügen sein, wenn der gläubige Protestantismus in der ganzen Jammergestalt seiner Selbstwidersprüche und seiner

Haltlosigkeit entblößt wird. Für den Katholiken, auch den von aller Polemik völlig abgekehrten, hat die Schrift vielleicht noch höhere Bedeutung; sie deutet die Zeichen der Zeit. Die ehernen Worte, die S. 88 alle katholischen Geister zum Nachdenken und zur Selbstprüfung aufrufen, haben in der ganzen Schrift ihre tiefere Begründung gefunden und wachsen als Endresultat aus derselben heraus. Mögen sie verstanden und beherzigt werden!

Wiederherstellung des katholischen Bekenntnisses in Deutschland. Von Hermann Sickenberger. [Geschichtliche Jugend- und Volksbibliothek. I. Band.] 8° (VIII u. 148) Regensburg 1904, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz.

Anstatt des auf Stimmungsmache berechneten Wortes „Gegenreformation", das aus gegnerischer Münzwerkstätte stammt und eine total verfälschte Geschichtsanschauung zur Voraussetzung hat, setzt vorliegende Schrift herzhaft schon auf ihr Titelblatt das haarscharf Richtige, und der Inhalt des Bändchens erbringt für die Richtigkeit den Beweis. Die wirkliche Lage der Dinge im deutschen Süden zu Ausgang des 16. Jahrhunderts wird licht und schlicht erklärt und durch Beispiele im einzelnen beleuchtet. Die Durchsichtigkeit der leicht fließenden Darstellung macht die Lesung angenehm, und wohltuend berührt der warm katholische Ton, wie er so unverfälscht in heutigen Erzeugnissen des Büchermarktes nicht allzu häufig angetroffen wird. Solcher Schriften zur Belehrung des Volkes kann man noch viele brauchen, und wie ein ausgegebenes Programm zu versprechen scheint, darf man sie von der mit diesem Bändchen eröffneten „Geschichtlichen Jugend- und Volksbibliothek" tatsächlich erhoffen.

Hirtenbriefe von Wilhelm Emanuel Freiherr von Ketteler, Bischof von Mainz. Herausgegeben von Dr Joh. Michael Raich, Domdekan. 8° (XII u. 944) Mainz 1904, Druckerei Lehrlingshaus. *M* 5.—; geb. *M* 7.50

Die unverkürzte Ausgabe von Kettelers gesammelten Hirtenschreiben hat zunächst die Bedeutung eines historischen Monumentes, wohlberechtigt im Hinblick auf einen Bischof, der durch die Kraft und Salbung seines seelsorglichen Wirkens auf die Zeitgenossen überwältigenden Eindruck geübt und in der Kirchengeschichte Deutschlands im 19. Jahrhundert ein unsterbliches Andenken hinterlassen hat. Bei ihrem Gehalt, ihrer durchaus praktischen Richtung und der Klarheit ihrer Form können diese Ausschreiben auch jetzt noch als Fundgrube für den Seelsorger dienen, wie schon das Sachregister, wenngleich nur auf die hervorspringendsten Punkte sich beschränkend, genugsam zu erkennen gibt. Nicht minder empfehlen sich diese Kundgebungen als Lesung zur Selbstbelehrung über die eingreifendsten Fragen des kirchlichen Lebens, wie über die Enzyklika vom 8. Dezember 1864, wo die wichtigsten Sätze des Syllabus ihre Erklärung erhalten, über das Recht der Kirche auf die Schule, die kirchliche Strafgewalt usw. Die kirchlichen Andachten, Vereine, Gebetsveranstaltungen und charitativen Stiftungen finden an Ketteler einen beredten Fürsprecher; der sozialen Seite des Hirtenamtes schenkt er verständnisvolle Aufmerksamkeit, dies zeigen die Ausführungen über die christliche Ehe, die Arbeit, die Sonntagsheiligung, den Zusammenhang zwischen Volkswohlfahrt und Religion u. dgl. Vorab aber atmet man in dieser Lesung wieder einmal kräftigen, unverfälschten katholischen Geist und sieht sich in eine gesündere Atmosphäre zurückversetzt, die

leider infolge mancherlei zersetzender oder vergiftender Einflüsse uns Jetztlebenden immer mehr abhanden zu kommen droht. Mit Rücksicht auf Raumersparnis hat sich die Ausgabe meist jeder erläuternden Bemerkung enthalten und nur die knappste Inhaltsangabe den einzelnen Stücken vorangestellt. Ein Druckversehen am Schluß erledigt sich durch die Bemerkung, daß das Schutzfest des hl. Joseph 1877 der 25. April war und der Bischof am 13. Juli gestorben ist.

Nomenclator literarius theologiae catholicae, theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos. Tomus I. Edidit et commentariis auxit H. Hurter S. J., s. theolog. et philos. doctor, eiusdem s. theolog. in C. R. universitate Oenipontana professor p. o. Editio tertia emendata et aucta. 8° (XVI S., 1100 Sp. u. LXX S.) Oeniponte 1903, Libraria academica Wagneriana. *M* 12.—

Die erste Auflage des Nomenklators beschränkte sich auf die nachtridentinischen Theologen, die zweite bezog die Zeit seit dem Tode des hl. Anselm († 1109) in die Behandlung ein, die dritte greift nunmehr bis auf die Anfänge der Kirche zurück, so daß die ganze unabsehbare Schar der Vertreter der heiligen Wissenschaft vom Verfasser behandelt ist. Eine wahre Riesenarbeit ist damit geleistet; es galt eben mehrere Tausende von Gelehrten dem Leser vorzustellen, und daß der Verfasser seine Aufgabe nicht leicht genommen hat, zeigt der erste Blick auf irgend eine Seite der vier stattlichen Bände. Der Reichtum der benutzten Literatur, der Fleiß, mit dem gesammelt wurde, was zum Zweck des Nomenklators förderlich war, ist geradezu erstaunlich. Eine Empfehlung bedarf das vielgebrauchte Werk nicht mehr; wir wünschen dem greisen Verfasser Glück zu seinem Erfolg und die Kraft, es in gleichem Stil wie den vorliegenden Band zu glücklichem Ende führen zu können.

Weltgeschichte von Professor Dr Joh. Bapt. v. Weiß. V. Band: Die Zeit der Kreuzzüge. VI. Band: Von Rudolf von Habsburg bis Sigismund. Vierte und fünfte, verbesserte und vermehrte Auflage, bearbeitet von Dr Ferd. Vockenhuber. 8° (XII u. 896; VIII u. 872) Graz und Leipzig 1903/04, „Styria". V. Bd *M* 7.—; geb. *M* 8.70. VI. Bd *M* 7.—; geb. *M* 8.70.

Wer die freudige Begeisterung miterlebt und mitgefühlt hat, mit welcher beim erstmaligen Erscheinen des Weißschen Werkes jeder einzelne Band in katholischen Kreisen begrüßt wurde, kann nicht ohne innere Genugtuung wahrnehmen, daß die allgemeine Liebe und Achtung demselben treu geblieben ist und daß es, auch nachdem der Verfasser heimgegangen, noch immer auf der Höhe erhalten wird. Hofrat v. Weiß und sein Werk haben solches verdient. Band V, anhebend mit St Bernhard und abschließend mit der hl. Elisabeth, erzählt von den Zeiten eines Innozenz III. und Ludwig des Heiligen, von den Taten eines Cid und Barbarossa, von Kreuzzügen, Rittertum und Troubadours. Die neue Bearbeitung, um 60 Seiten Text und 16 Seiten Register stärker als die vorige Auflage, zeugt von sorgfältiger Durchsicht und bietet mancherlei willkommene Zusätze (z. B. zu Bulgarien, Florenz, Steiermark, Ungarn usw.). In den Bereich von Band VI fällt die Blütezeit der mittelalterlichen Universität wie der nationalen Dichtung, aber freilich auch die Wirren des abendländischen Schismas, die Irrlehren der Wiclif und Hus. Dank bedeutender Zusätze zur Darstellung der böhmischen, polnischen, ungarischen Ge-

schichte usw. ist dieser Band um volle 100 Seiten gewachsen. Eine vollständige Literaturangabe zu allen verschiedenen Gebieten zu erwarten, wäre unbillig, aber da, wo durch neue Forschungsresultate der Stand einer Frage völlig verändert ist, wäre eine entsprechende Rücksichtnahme allerdings erwünscht. Ratzingers Forschungen über Albert von Behaim, Scheffer-Boichorsts und Pflugk-Harttungs Resultate hinsichtlich der die Schenkung Irlands betreffenden Papstbriefe hätten z. B. nicht unbeachtet bleiben dürfen, ebenso das abschließende Werk von Noel Valois über das große Schisma oder Finke über Bonifaz VIII. Sehr zu bedauern ist die Umgestaltung des Textes V 578 gegen 3. Aufl. 537. Dr Weiß hatte einfach festgestellt, daß das ganze gläubige Mittelalter „in der Kirche die höchste Sittenrichterin gesehen"; der Herausgeber macht daraus, etwas doppelsinnig, „die höchste irdische Autorität", um damit „solche Gegensätze in den Anschauungen" zu konstruieren, wie er sie leider schon in seinem Vorwort S. VI verkündigen zu sollen geglaubt hat, als sei die „Idee einer päpstlichen „Universalherrschaft" negierend und feindlich gegenübergestanden der „Idee einer von Gott unmittelbar gesetzten weltlichen Herrschaft"! Darin bestand tatsächlich der Gegensatz der Anschauungen nicht, und es war nicht gut, in ein Werk wie die Weltgeschichte von Weiß solche Dinge hineinzutragen. Ähnliches bringt leider auch die Vorrede von Band VI, wo von Bonifaz VIII. „in der verhängnisvollen Bulle Unam sanctam das Papsttum als die einzige Quelle aller irdischen Autorität überhaupt" erklärt wird. Es vermag wenig Vertrauen zu erwecken, wenn der Verfasser schon im voraus dahin sich äußert: „Seit Klemens V. war der Träger der Tiara . . . französischer Hofkaplan, stationiert in Avignon" 2c. Es wäre ernst zu beklagen, wenn durch weitere Aufpfropfungen ähnlicher Art der „alte Weiß" aufhören würde, für die Katholiken das zu sein, was er bis jetzt gewesen ist, und was er leicht auch ferner bleiben könnte.

1. **Allerlei aus alten Tagen.** Herausgegeben von Dr iur. F. Hauptmann. 8° (136) Bonn (o. J.), Hauptmann. *M* 1.20

2. **Bilder aus der Geschichte von Bonn und seiner Umgebung.** [I. Die kurfürstliche Universität (30 *Pf.*); II. St. Adelheidis-Pützchen (40 *Pf.*); III. Die Überrumpelung Bonns 1587 (60 *Pf.*); IV. Die Junggesellen-Sodalität (60 *Pf.*); V. Die Bonner Rheinfähre (60 *Pf.*); VI. Die Zerstörung Bonns 1689 (70 *Pf.*); VII. Das Fränkische Bonn (50 *Pf.*); VIII. Der Bonner Bannbegang (50 *Pf.*); IX. Geschichte der Kevelaerer Bruderschaft (70 *Pf.*); X. Geschichte der Kreuzbergskirche (50 *Pf.*); XI. Die Schutzpatrone von Bonn (60 *Pf.*); XII. Das Innere des Bonner Schlosses (*M* 1.50).] Bonn (o. J.), Hauptmann.

Die Kunst, lokalgeschichtliche Forschungen wirklich volkstümlich zu machen und volkserziehlich auszugestalten, kann man von diesen beiden Sammlungen lernen. Nr 1 umfaßt vier Aufsätze, Nr 2 zwölf kleine Hefte von je 30 bis 100 Oktavseitchen unter fünf verschiedenen Verfassernamen. Zwei derselben sind als fleißige Lokalforscher bekannt, Dr Arens, der mit zwei, Dr F. Hauptmann, der mit elf Arbeiten hier vertreten ist. Die Themata, an Hauptangelpunkte des Volksinteresses geschickt anknüpfend, sind kurz und bündig ausgeführt, in niedlich ausgestatteten wohlfeilen Heftchen, zuweilen mit hübschen Bildern, dazu äußerlich nur geringer oder gar kein wissenschaftlicher Apparat bei solid wissenschaftlichem Gehalt. Oft ist die Darstellung allerliebst; die Überrumpelung 1587 z. B. oder die Zerstörung

1689 sind mit wahrer Künstlerhand geschildert. Namentlich weiß Dr F. Hauptmann reiche kulturhistorische Momente überall seiner Darstellung ungezwungen einzuflechten und durch manchen gutmütig humoristischen Zug ihr Kolorit noch zu beleben. Von 16 Abhandlungen sind 7 religiösen oder kirchlichen Erscheinungen, wie Klöstern, Bruderschaften, Wallfahrten und Stadtpatronen, gewidmet. Das lokalhistorische Interesse im engeren Sinne, die Geschichte der einzelnen Straßen, Häuser, Familien usw. findet gebührend Berücksichtigung, aber doch so, daß das allgemein Anziehende und Belehrende zu Gunsten des Ortsfremden stets noch überwiegt.

Études historiques et archéologiques sur le Luxembourg. Par Vict. Eberhard, publiées par l'abbé Ed. Schneider et Aug. Thorn. Première Partie. Période Celtique. Depuis les temps historiques jusqu'à la conquête par Jules César (an 51 av. J. Ch.). 8° (VI u. 168) Luxembourg 1904, Imprimerie de la Société St Paul.

Die recht tief eindringende wissenschaftliche Arbeit, das Lebenswerk eines begeisterten Lokalforschers, ist von fremden Händen zum Druck bereitet und der Öffentlichkeit übergeben worden, aber mit so viel Sorgfalt und Geschick, daß sie durchaus wie aus einem Guſſe sich darstellt. Nach Eberhard war das heutige Luxemburg, abgesehen von der spärlichen Urbevölkerung, von welcher die Steinwaffen und Geräte bis auf uns gekommen sind, bewohnt von den Trevirern, einer Verschmelzung von Kelten und Belgiern. Die Luxemburger sind also ursprünglich Gallier; die wenigen Spuren germanischer Verwandtschaft sind aus bloßen Nachbarverhältnissen zu erklären. Die von Cäsar erwähnten Völkerschaften der Eburonen, Condrusier, Paemanen und Caeresier, welche als stammverwandte Schutzvölker unter den Trevirern lebten, hatten Teile des heutigen Luxemburg inne, und ihre Landstriche können noch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit nachgewiesen werden. Zahlreiche Denkmale der Sprache, des Kunstfleißes und der Religion dieser Völker haben aus vorrömischer Zeit sich erhalten, reichere Spuren noch hat die Römerherrschaft zurückgelassen. Der noch ausstehende zweite Teil des Werkes wird die Zustände und Schicksale des Landes bis zum 10. Jahrhundert weiter entrollen.

Die seligste Jungfrau, nach Bischof Laurent. Neuer Monat Mariä von Th. Hartmann, Pfarrer. Mit kirchlicher Genehmigung. 12° (338) Luxemburg 1903, St Paulus-Gesellschaft. Geb. 80 *Pf.*

Der 1884 dahingeschiedene ehemalige Apostolische Vikar von Luxemburg, Bischof Laurent, hat neben anderem auch drei Bände Marienpredigten hinterlassen. Ein Priester des Landes ist auf den glücklichen Gedanken gekommen, das Schönste und Fruchtbarste aus diesem Werke herauszuheben und es weiteren Kreisen zugänglich zu machen in 31 Mai-Betrachtungen, deren jede mit einer „Anwendung“ und einem „Gebete“ schließt. Auch wer schon vieles über Maria gehört und gelesen, kann aus dem Büchlein manches Neue lernen. Tiefe Ergründung der Mariengeheimnisse, geistvolle Verknüpfung derselben untereinander und mit andern Heilswahrheiten, eine Auffassung, die hoch und kühn über den Alltagsgedanken hinschwebt, darin ist Laurent Meister gewesen. Die Sprache ist nicht immer leicht, aber allzeit edel und erreicht nicht selten dichterischen Schwung. Nicht bloß Betrachter, auch Prediger können hier Perlen und Edelgestein finden.

Der fromme Pilger zur Mutter Jesu, der „Trösterin der Betrübten“. Ein Gebetbuch, gezogen aus den Andachtsschriften des P. Aloysius Amherd. Siebente, gänzlich neu bearbeitete Auflage von Martin Blum, Pfarrer der Diözese Luxemburg. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 16° (160) Saarlouis 1903, Stein Nachf. (Hansen & Co.) Geb. 50 *Pf.*

Das Büchlein macht uns näher bekannt mit dem berühmten Gnadenbilde der „Mutter Jesu, der Trösterin der Betrübten“, das auf dem Hochaltare des Domes von Luxemburg steht und jährlich von ungefähr 100 000 Pilgern besucht wird. Die so anziehende und wechselvolle Geschichte der Wallfahrt ist hier zum erstenmal bis an das Jahr 1903 geführt.

Der lutherische Pastor Theodor Schmidt und die sel. Kreszentia von Kaufbeuren. Randglossen von Ansgar Pöllmann O. S. B. 8° (112) Regensburg 1903, vorm. G. J. Manz. *M* 1.20

Eine dreiste Schmähschrift, die als „geschichtliche Studie“ hatte auftreten wollen, wird in ihrer Erbärmlichkeit entlarvt und vieles, auch Urkundliches, wird zur Geschichte der Seligen und ihrer Seligsprechung beigebracht. Die große Lebhaftigkeit der Entgegnung mag aus mehr lokalen Verhältnissen und Stimmungen sich erklären, wirkt aber auf Fernerstehende nicht glücklich. Auch verrät das Ungleichartige im Tone, vom Hochpoetischen bis an die Grenze des Trivialen, daß der Verfasser zu edleren Aufgaben berufen ist und im Kampf gegen bornierten Haß sich nicht in seinem Elemente fühlt. Die Schrift bietet aber genug an sachlichem Gehalt, um sie trotzdem als brauchbar und dankenswert zu bezeichnen.

Mémoire sur ma détention au Temple 1797—1799. Par P.-Fr. de Rémusat. Publié pour la Société d'Histoire Contemporaine avec introduction, notes et documents inédits par Victor Pierre. 8° (XLII u. 192) Paris 1903, Picard. *Fr.* 8.—

Der Sproß einer angesehenen Marseiller Kaufmannsfamilie, der zwar drei Monate im Conseil des Anciens seine Heimat vertrat, aber nie eine politische Rolle gespielt hatte, ein Vetter des bekannten Comte de Rémusat der Kaiserzeit, mußte nach zehn Schreckenstagen im Gefängnis des Bureau Central auf falsche Anklage hin zwei Jahre lang als Gefangener im Temple täglich des Todes gewärtig sein. Als der einzige von allen, die aus dem Temple vor die Commission militaire de Paris gebracht wurden, kam er mit dem Leben davon. Die Erinnerungen aus dieser Zeit legte er sofort nach der Freilassung schriftlich nieder in Aufzeichnungen, die durch Zuverlässigkeit der Angaben wie durch Ruhe des Urteils ausgezeichnet sind, und die den einzigen Bericht bilden, welcher über die Vorgänge und Zustände des Temple aus dieser Periode bekannt ist. Wiewohl die meiste Zeit in unmittelbarer Lebensgefahr und einmal ausdrücklich von ernster Vorbereitung zum Tode sprechend, umgeben von mitgefangenen Priestern und Prälaten, vermeidet Rémusat jedes Wort, das auf Gott, Religion und Seele hinzielen könnte. Etwa dreimal nennt er die „Vorsehung“ und braucht einmal den Ausruf grâce au ciel! Die Memoiren waren 1817 mit einer Sammlung von Dichtungen bereits gedruckt, aber völlig vergessen und schwer zugänglich. Der Herausgeber, eine anerkannte Autorität auf dem Gebiet der Revolutionsgeschichte, hat sie durch ergänzende oder erläuternde Zutaten um vieles wertvoller gemacht. Die Gerichts- und Untersuchungsakten gegen

Rémusat hat er als Anhang beigegeben. In der Liste der Mitgefangenen, welche Rémusat selbst beigegeben und der Herausgeber näher erläutert hat, finden sich auch manche Deutsche, unter ihnen der ehemalige Offizier, Abenteurer und Swedenborgianer Freiherr Wilhelm v. Bülow, der nach kurzer Haft mit Ausweisung aus ganz Frankreich davonkam.

1. **Wanderungen.** Von Em. Huch. Mit Illustrationen von Gustav Olms. 8° (192) Frankenstein (Schlesien) 1903, Kathol. Verlagsgesellschaft. 60 *Pf.*

2. **Bis an die Enden der Erde.** (II.) Von Em. Huch. Mit Illustrationen von Gustav Olms. 8° (124 u. IV u. 314) Frankenstein (Schlesien) 1903, Kathol. Verlagsgesellschaft. 40 *Pf.* u. *M* 1.—

1. Es sind nur schlichte Reiseplaudereien, die von merkwürdigen Stätten und guten Menschen, von Lebenden und von Toten allerlei zu erzählen wissen und heilsame Gedanken daran anspinnen. Nürnberg und Stuttgart, Beuron und St Ottilien, vor allem aber die Häuser der Steyler Missionsgenossenschaft werden besucht; des Dichters Helle, des in China gemordeten Missionärs Henle, der Schriftstellerin C. v. Arand wird eingehender gedacht usw. Es sind lose Blätter, mit hübschen Illustrationen freundlich zu einem Bändchen vereinigt, reich an Gehalt und überhaucht von wohltuender katholischer Wärme. Man wird sie nicht lesen ohne manche gute Anregung.

2. Aus derselben fleißigen Feder war schon vorher eine kleine Flugschrift hervorgegangen (Fata Morgana, 1903), welche durch die Wärme, mit der sie zu tätiger Unterstützung des Missionswerkes der Kirche aufrief, recht geeignet schien, Eindruck zu machen. Es war eine anziehend geschriebene religiöse Betrachtung, um Liebe zur katholischen Mission zu wecken. Ähnlich bietet nun der erste Teil der vorliegenden neuen Schrift eine Reihe solcher religiösen Betrachtungen, durch mancherlei Beispiele und Erzählungen anmutig belebt. Mit vieler Frucht, auch für das sonstige christliche Leben, können sie gelesen werden. Der zweite Teil gibt einen Überblick über Bestand und Werk der elf katholischen Missionsgesellschaften, die gegenwärtig teils in Deutschland ihren Sitz haben, teils auf deutschem Kolonialgebiete arbeiten. Anderer Genossenschaften von universalerer Bestimmung wie der eigentlichen Orden, die hier gleichfalls in Betracht kommen könnten, wird nebenbei wohlwollend gedacht. Die einzelnen Berichte, von den Genossenschaften selbst herstammend, bieten insofern authentisches Material; zahlreiche Abbildungen erhöhen das Interesse. Eine Reihe praktischer Winke für die tatsächliche Unterstützung des großen Werkes der Kirche sind sehr dankenswert und bekunden den heiligen Ernst, welcher die ganze Schrift beseelt.

Die Herrlichkeiten Mariens. Vom heiligen Kirchenlehrer Alfons Maria von Liguori. Neu aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben von P. Jos. Alois Krebs aus dem Redemptoristen-Orden. 8° (592) Regensburg 1903, Pustet. *M* 3.—

Diese Ausgabe des trefflichen Buches ist sehr willkommen, weil sie nicht nur aus dem Italienischen neu übersetzt, sondern auch durch den Druck viel übersichtlicher gestaltet und mit einem alphabetischen Inhaltsverzeichnis versehen worden ist. Manche für deutsche Verhältnisse unserer Zeit weniger angepaßte Beispiele sind durch bessere ersetzt. Da zahlreiche Aussprüche, welche verschiedenen heiligen Vätern in den Mund gelegt werden, nicht von ihnen, sondern von ihren Schülern

stammen, wird es doch nötig sein, den Text und die Anmerkungen in einer späteren Ausgabe dementsprechend zu ändern. Seine Eminenz Kardinalerzbischof Fischer von Köln spricht in einer Empfehlung den Wunsch aus, viele möchten in diesem Buch fleißig lesen, um aus ihm zu lernen, mit kindlichem Vertrauen, mit demütigem Sinn und unbedingter Ergebenheit unsere himmlische Mutter inniger zu lieben in Nachahmung des großen Heiligen, der es geschrieben habe.

Leben, Wirken und Leiden der siebenundsiebzig seligen Märtyrer von Anam und China. Bearbeitet von P. Hilarius Walter O. S. B. aus der Beuroner Kongregation. 8° (XII u. 322) Freiburg 1903, Herder. *M* 2.80; geb. *M* 3.60

Das Büchlein will vor allem der Erbauung dienen und wird in dem warmen Ton, in dem es geschrieben ist, diesen Zweck vollauf erfüllen und namentlich auch Katecheten trefflichen Erzählungsstoff liefern. Die Martyrien sind gut erzählt; weniger befriedigen die geschichtlichen Einleitungen. Der Verfasser nennt (S. 5 A. 2) als „eigentlichen Begründer" des Pariser Missionsseminars den Karmeliten P. Bernhard von der hl. Theresia. Davon weiß der Historiograph des Seminars A. Launay (Hist. de la Société des Missions Etrangères III, Paris 1894) nichts. Die Darstellung des chinesischen Ritenstreites (besonders S. 212 A. 2) ist irreführend. Die ersten Priester des Pariser Seminars kamen nach China 1683, nicht 1658, die ersten Lazaristen 1784, nicht 1695 u. a.

Missionskarte von Afrika. Nach der neuesten Ausgabe der Missiones catholicae und andern authentischen Quellen bearbeitet von P. Hubert Hansen S. V. D. Steyl, posttagernd Kaldenkirchen (Rhld.) 1903, Missionsdruckerei. Maßstab 1 : 14,500,000. Größe 61 : 76 cm ohne Rand. *M* 1.— = *Kr*. 1.20

Bei dem Interesse, das sich heute den afrikanischen Missionen zuwendet, und dem längst empfundenen Mangel einer guten katholischen Missionskarte dürfte vorliegende fleißige Arbeit des Erfolges sicher sein. Das geographische Bild Afrikas ist sorgfältig gezeichnet und die Abgrenzung der Missionsgebiete deutlich und übersichtlich kenntlich gemacht. Für eine eventuelle Neubearbeitung seien folgende Wünsche geltend gemacht. Es scheinen uns zu viele, die Mission nicht berührende Ortsbezeichnungen aufgenommen. Sie wirken verwirrend und verdunkelnd und lassen die Missionsstationen selbst vielfach nicht klar genug hervortreten. Ferner hätten in der Karte oder in der Legende auch jene Missionsgesellschaften genannt werden müssen, die z. B. in den einfach mit L. W. (Lateinischer Weltklerus) und K. W. (Koptischer Weltklerus) bezeichneten Gebieten wirken. So erfährt man in keiner Weise, daß in Algier, Karthago, Tunis die Weißen Väter, in Oberägypten und im Ostkap die Jesuiten, in Natal, Ostafrika, Belgisch Kongo die Trappisten, in Ägypten, Algier, Madagaskar und andern Orten die christlichen Schulbrüder eine umfassende Missionstätigkeit ausüben. Natürlich konnten auf dem engen Raume nicht stets alle Missionsposten aufgeführt werden. Man sieht aber nicht, nach welchem Prinzip hier verfahren wurde. Jedenfalls wirkt es irreführend, wenn z. B. bei Nord- und Süd-Madagaskar die Stationen vollzählig, bei Zentral-Madagaskar (Jesuiten) von den ca 1300 Stationen oder Posten bloß 9 angegeben sind. Hier hätte in der Legende in etwa nachgeholfen werden müssen. Durch Weglassung der protestantischen Missionen, die unseres Erachtens nicht hergehören, wäre der nötige

Raum gewonnen worden. Durch ein Versehen ist bei LXVIII (Apostol. Präfektur der Stanley Fälle) das Zeichen O. E. (Oblaten von der Unbefleckten Empfängnis) statt O. H. (Oratorium der Priester vom heiligen Herzen) gesetzt. Bei der Sambesi-Mission ist die Teilung in zwei ganz getrennte und unabhängig voneinander verwaltete Gebiete nicht kenntlich gemacht. Wir übergehen einige weitere Ausstellungen. Alles in allem sind wir froh, auf den ersten Wurf eine Karte erhalten zu haben, welche die ungenügenden französischen Arbeiten weit übertrifft.

Der Dom zu Aachen und seine Entstellung. Ein kunstwissenschaftlicher Protest. Von Jos. Strzygowski. Mit 2 Lichtdrucktafeln und 44 Textabbildungen. 8° (100) Leipzig 1904, Hinrichs. *M* 1.—

Der unermüdliche, stets für die von ihm eben vertretene Sache begeisterte Verfasser geht von dem Grundsatze aus: „Es hat gar niemand das Recht, an der Individualität eines historischen Denkmals zu rühren." Das Aachener Oktogon ist karolingisch, niemand hat ein Recht, etwas Unkarolingisches hineinzubringen. „Man entferne mit den reichen vorhandenen Mitteln vor allem den Turm vor der Fassade und beginne dann mit der Freilegung der alten Teile und des Atriums. Erst wenn die Ruine an der Westseite so dasteht, wie sie ist, frage man bei der Wissenschaft an, was nun zu geschehen habe." Die von Strzygowski angegriffenen Leiter der Restauration des Münsters sagten dagegen: „Nachdem man nun einmal die im Beginn des 18. Jahrhunderts angebrachte Dekoration heruntergeschlagen hat, sieht das Innere so aus, daß es nicht paßt zur Feier des Gottesdienstes. Zieren wir es also so gut aus, als wir können, und zwar im Geiste der karolingischen Zeit, ohne jedoch den Geschmack unserer Zeitgenossen zu beleidigen. Unter den durch die Umstände geschaffenen Verhältnissen werden wir dieses am füglichsten erreichen, wenn wir zustimmen, daß dem Herrn Schaper die Anfertigung der Kartons übertragen wird." Die Beurteilung des Protestes hängt also besonders davon ab, ob man die Aachener Palastkapelle wie die Schloßruine zu Heidelberg ausschließlich als Kunstdenkmal ansieht oder auch als die vorzüglichste der zum katholischen Gottesdienste der Stadt bestimmten Kirchen. Ob die vollendeten Teile der Restaurationsarbeit auch dann, wenn man auf letzterem Standpunkte steht, in ihren Einzelheiten Lob verdienen und ob die für die Weiterführung der Mosaizierung vorgeschlagenen Pläne Billigung verdienen, das sind Fragen, zu deren Lösung dieser Protest eine wirksame Anregung bieten kann, wenn man die Sache ohne Leidenschaft und unter Berücksichtigung der obwaltenden Verhältnisse behandelt.

Die Heimat. Roman aus den schlesischen Bergen von Paul Keller. Mit Buchschmuck von Philipp Schumacher. 8° (338) Brosch. *M* 4.—; geb. *M* 5.—

Paul Keller, dessen „Waldwinter" wir letztes Jahr loben konnten, erfreut uns wiederum durch ein ganz vorzügliches Buch. Es ist eine einfache Bauerngeschichte in der Art Anton Schotts, aber fein durchgeführt. Diese Buchenhofleute und ihr Nachbar, der habsüchtige und meineidige Wirt und dessen so ungleiche Kinder, dann der vortreffliche Lumpenhändler, der infame Barbier und die übrigen Dorfbewohner, die in die Handlung verwickelt werden, sind echte Naturstudien. Die Motive der Erzählung kann man zwar nicht neu nennen — wo gäbe es noch etwas Unverwertetes? —, aber sie werden geschickt ausgebeutet. Nur der Schluß wollte uns nicht ganz befriedigen. Da der arme Sünder sterbend seinen Meineid

eingesteht und, von seiner schuldlosen Tochter unterstützt, in bitterster Reue und Todesangst den Sohn der schwer Geschädigten um Verzeihung fleht, mußte derselbe, Heinrich Raschdorf, sich durch ein edleres menschliches und christliches Motiv zum Verzeihen bewegen lassen als durch das Grauen und die maßlose Angst vor der „zuckenden, stöhnenden, sterbenden Masse", die schwer auf die Diele ihm zu Füßen stürzt. — Die Zeichnungen Philipp Schumachers sind eine willkommene künstlerische Beigabe.

Philipp, der kleine Sänger. Sein erstes und sein letztes Auftreten. Weihnachtserzählung von P. Franz J. Finn S. J. Autorisierte Übersetzung von P. Karl Kälin S. J. 8° (198) Einsiedeln 1902, Benziger & Co. Geb. in Leinw. *M* 3.60

Das reich illustrierte Buch ist eine willkommene Gabe des amerikanischen Jugendschriftstellers P. Finn S. J., dessen Name auch diesseits des Ozeans einen guten Klang hat. Er erzählt uns diesmal die Schicksale von vier Waisenkindern; die sterbende Mutter gab ihnen die Weisung, nach Milwaukee zu gehen, konnte ihnen aber nicht mehr die Adresse ihrer Großeltern nennen. Gehorsam gehen die Kinder in die von der Mutter genannte Stadt, geraten aber daselbst in die größte Not. Da weiß es der stark exzentrische deutsche Musiklehrer, der sich in die schöne Stimme des kleinen Philipp verliebt hat, durch List und Gewalt zu erzwingen, daß derselbe bei einem Weihnachtskonzert ein Lied singt, bei welcher Gelegenheit der Knabe von seinen reichen Verwandten erkannt wird. Mit Freuden nehmen dieselben die Waisenkinder auf, und so hat all ihre Not ein Ende und wird, dank der Treue, mit der sie der sterbenden Mutter gehorchten, glänzend belohnt. Ganz besonders gelungen ist der Charakter Isabellas, der ältesten Schwester. An Philipp wie überhaupt an die Knabengestalten P. Finns müssen wir schon den amerikanischen Maßstab anlegen. Diese Art Naivität findet sich bei unsern deutschen Kindern doch kaum. Die Übersetzung sowie die Ausstattung des Buches verdienen volles Lob.

Miszellen.

Eine Broschüren-Apologetik im großen Stil. Die Hilflosigkeit, mit welcher gegenwärtig die Reste der treuen Katholiken Frankreichs der Drangsalierung ihrer Kirche gegenüberstehen, bewirkt, daß die ihnen noch immer innewohnenden geistigen und moralischen Kräfte verkannt oder unterschätzt werden. Vom katholischen Frankreich sind während der letzten hundert Jahre zahlreiche und mächtige Impulse ausgegangen, fruchtbar und zündend für die ganze christliche Welt, und das hat auf literarischem, wissenschaftlichem und charitativem Gebiete auch heute noch nicht aufgehört. Historische Forschung und Geschichtschreibung stehen unter den Katholiken Frankreichs auch gegenwärtig in hoher Blüte; auf

dem Felde der Apologetik wird fortwährend viel, und zum Teil trefflich gearbeitet. Auch mehr volkstümliche und auf die Massen berechnete schriftstellerische Unternehmungen werden vielfach mit einem Geschick und einem Erfolg geleitet, daß man in andern Ländern versucht sein könnte, auf solch glückliche Betriebsamkeit mit Neid hinüberzublicken. Ein Unternehmen dieser Art ist der umfassende Broschüren-Zyklus, der seit 1899 im Verlage von Bloud & Co. in Paris zu erscheinen begonnen hat, unter dem Titel: Science et Religion. Études pour le temps présent.

Man kennt ja Flugschriftensammlungen verwandter Art, wie die volkstümlichen Broschüren, welche die katholische Truth-Society in England seit Jahren unter den Massen zu verbreiten sucht, oder die wackern „Flugschriften zu Lehr und Wehr" mit ihrem laubfroschgrünen Umschlag, wie sie im Verlag der Berliner Germania erschienen sind und einen weiten Leserkreis gefunden haben. Die Hefte der Science et Religion nehmen eine etwas höhere Stufe ein, sie wenden sich an die eigentlich gebildeten Klassen, setzen gereifte und denkende Leser voraus und wollen, wenigstens zum großen Teil, auch wissenschaftlichen Ansprüchen genügen. Am nächsten kommen sie in ihrer Art wohl der Idee unserer „Frankfurter zeitgemäßen Broschüren". Bei freundlich-schlichter Ausstattung, die alles Marktschreierische und Reklamenhafte fernhält, in kleinem, bequemem Oktav-Format, umfassen die meisten Hefte etwa 64 Seiten, manche gehen bis zu 72 oder 80; viele suchen durch reichlich angewandten Kleindruck den gebotenen Raum nach Möglichkeit auszunützen. Wo es der Gegenstand erheischt, wie bei den Katakomben oder bei der Lehre vom Gehirn oder dem Nervensystem, wird mit zweckdienlichen Illustrationen nicht gekargt. Der Preis beläuft sich für das einzelne Heft auf 60 Centimes, bei uns etwa 50 *Pf.* Während nun die grünen Heftchen der Germania, trotz ihres weit minimaleren Preises und trotz ihres unbestreitbaren Erfolges, innerhalb mehr denn 10 Jahren nicht ihre 160. Nummer erreicht haben und die „Frankfurter Broschüren" über eine Zwölfzahl im Jahre sich nicht hinauswagen, liegen bei der Science et Religion in der Zeit von drei Jahren nicht weniger als 294 Hefte im Buchhandel vor — so viele sind bis Januar 1904 der Redaktion dieser Zeitschrift zugegangen — aus welchen, abgesehen von den jüngst erschienenen (1903 und 1904), nur ganz wenige eine zweite Auflage noch nicht erreicht haben. Über 70 liegen in dritter Auflage vor, 50 haben dieselbe überschritten, 5 es bis zur sechsten Auflage gebracht.

Name und Persönlichkeit der Verfasser mag zum Erfolge etwas beigetragen haben. Wenigstens hat man einige Werke des Auslandes in Übersetzungen herangezogen, gewiß nicht ohne die Nebenabsicht, durch zugkräftige Namen den Erfolg des Ganzen zu fördern. Zwei Nummern, jetzt in vierter Auflage, geben ein Werkchen des Kardinals Manning wieder: Les raisons de ma croyance. Eine Schrift des Bischofs Spalding von Peoria über Frauenerziehung hat der Übersetzer der Isak-Hecker-Biographie, Abbé Felix Klein, ins Französische übertragen. Durch einen Benediktiner von Maredsous wurde die Darstellung des bekannten norwegischen Konvertiten Dr Krogh-Tonning von den „Zuständen im heutigen Protestantismus" für die Sammlung bearbeitet. Mag sonst vielleicht der

eine oder andere belgische Name zu entdecken sein, im ganzen darf man sagen: die Verfasser sind Franzosen, der Mehrzahl nach bekannte Persönlichkeiten, weitaus die meisten gereifte Männer in fester Lebensstellung. Ein einziger Verfasser hat sich Anonymität gewahrt, wohl um bei seinem der feindseligen Mißdeutung ausgesetzten Gegenstand (Du mensonge proprement dit, ou du droit à la vérité) die Sache allein zur Geltung kommen zu lassen. Doch bezeichnet er sich als „Doktor in der Theologie". Auch ein einziger Frauenname findet sich: die Comtesse de Villermont hat der Frauenbewegung 2 Hefte gewidmet.

Ob sonst unter der einfachen Angabe des Familiennamens hier oder dort eine schriftstellernde Frau sich verstecken mag, jedenfalls sind weibliche Autoren völlig verschwindend. Viele der Verfasser sind wohlverdiente, weithin bekannte Schriftsteller, welche in diesen kleinen Heften oft die Frucht jahrelanger Studien oder den Kern dickleibiger Werke zusammengedrängt haben. Es bedarf nicht großer Vertrautheit mit der französischen Literatur der Gegenwart, um Verfassernamen schätzen zu können, wie Ferdinand Brunetière, Mitglied der Akademie, oder Georges Goyau, Georges Fonsegrive, Henri Lasserre usw. Zwei tragen den Titel eines membre de l'Institut: der bekannte Geologe A. de Lapparent (mit 3 Heften vertreten) und A. Leroy Beaulieu. Der Kenner der sozialen Wissenschaften weiß von Abbé Naudet, dem Redakteur der Iustice Sociale, der Literat von den Studien eines Marius Sepet über die Geschichte des Schauspiels. Kein Historiker ignoriert einen Paul Allard oder einen Abbé Vacandard. Unter den Autoren finden sich 5 Juristen in öffentlicher Stellung, 4 Physiologen oder Mediziner, die an Hochschulen gelehrt haben, 2 Archivistes-Paléographes. C. de Kirwan und der Marquis de Nadaillac, beide mit vielen Nummern an der Sammlung beteiligt, sind über die Grenzen Frankreichs hinaus als Männer der Wissenschaft bekannt und Mitglieder oder Korrespondenten zahlreicher gelehrter Gesellschaften. Die Aristokratie ist auch sonst nicht unrühmlich vertreten; es genügt Emanuel de Broglie zu nennen. In dem Grafen Domet de Vorges hat ein ehemaliges Mitglied der hohen Diplomatie als „ministre plénipotentiaire", seine Feder der guten Sache geweiht.

Zum Erfolge der Sammlung hat es gewiß auch nicht wenig beigetragen, daß die allerverschiedensten Kreise des katholischen Frankreich nicht nur aus allen gelehrten Ständen, sondern auch aller Provinzen, Schulen und Richtungen so einmütig zu dem gemeinsamen Zwecke zusammengearbeitet haben. Abgesehen von Saint-Sulpice selbst, sind nicht weniger als 12 Grands-Séminaires aus den verschiedensten Provinzen teils durch Professoren teils durch Direktoren beteiligt; ebenso die Lyzeen von Rouen und Bourges und das Kolleg von Juilly, das Institut Catholique zu Paris und die freien katholischen Universitäten von Lille und Toulouse. Außerdem haben die Universitäten von Clermont, Rennes und Bordeaux Hilfskräfte gestellt, wie auch die auswärtigen Universitäten von Löwen und Freiburg i. d. Schw. Doktoren der Theologie, Philosophie, des kanonischen Rechtes und der Staatswissenschaften sind natürlich zahlreich auf den Titeln verzeichnet, erfreulicherweise aber auch verhältnismäßig viele docteurs des lettres und eine bunte Reihe anderer akademischer oder literarischer Ehrenprädikate. Einer

der fleißigsten und ernstesten Apologeten, Pierre Courbet, deutet fast eine Lebensgeschichte an mit dem einfachen Beisatze ancien élève de l'école polytechnique. Zwei Generalvikare französischer Diözesen, zwei curé-doyen und ein archiprêtre, einige einfache Pfarrer und eine Anzahl von Kanonikern haben Arbeiten beigesteuert. Zwei Hefte haben einen Kapuziner zum Verfasser, je eines einen Eudisten, Assumptionisten, Maristen und Regulierten Chorherrn. Zu den fruchtbarsten und in volkstümlicher Darstellung glücklichsten Mitarbeitern zählt ein Oblate, Laureat des Institut Catholique in Paris, Th. Ortolan, der mit Vorliebe das Gebiet der Naturwissenschaften, besonders Mathematik und Astronomie, bebaut hat, aber auch vor philosophischen und apologetischen Fragen nicht zurückschreckt; von ihm allein kommen 11 Nummern. Fleißig haben Benediktiner, Dominikaner und Oratorianer Beisteuer geleistet. Von Jesuiten haben 10 als solche sich unterzeichnet, unter ihnen die PP. de la Barre, Méchineau, Le Bachelet und besonders der fleißige P. de Tournebize; eine Reihe anderer schriftstellerisch bekannter Mitglieder des Ordens haben sich auf dem Titelblatt nur mit dem Familiennamen bezeichnet.

Das glückliche Zusammenfinden vertrauenerweckender Mitarbeiter hat bei diesem Broschürenwerke nicht nur den Vorteil einer äußeren Empfehlung, sondern auch einer wirksamen Förderung der Sache selbst. Die da zusammenwirken, sind im allgemeinen ernste, geschulte, durch die Erfahrungen des Lebens gereifte Geister, tief erfaßt von der Not der Zeit. Man liest es fast aus jedem Titel, man fühlt es aus vielen Seiten heraus, diese Männer wollen nicht blenden mit Phrasen, sie wollen auch nicht streiten noch andere herabsetzen, sie wollen belehren, Zweifel lösen, Gefahren begegnen, kurz retten, wo noch zu retten ist. Dabei ergänzt man sich gegenseitig. Die verschiedensten Gebiete werden im Auge behalten, den verschiedensten geistigen Bedürfnissen wird Rechnung getragen. In Bezug auf ein und dieselbe Grundfrage sind oft Ton und Art der Behandlung mannigfaltig. Wiewohl in zwangloser Folge erscheinend und offenbar nicht einem vorgezeichneten Schema folgend, gibt die Sammlung schon jetzt einen ziemlich abgerundeten Überblick und auf mehreren der Einzelgebiete bereits etwas Ganzes. Bietet doch z. B. Abbé L. Garriguet in 7 Heften einen vollständigen Kurs der Soziologie, und werden die verschiedenen Seiten des sozialen Lebens in einer Reihe von Einzeldarstellungen, oft durch zwei oder drei im Zusammenhang stehende Heftchen noch besonders abgehandelt. Der Hauptvorzug der Sammlung aber bleibt die Zeitgemäßheit. Diese kleinen, grauen Heftchen bringen Antwort auf gerade brennende Fragen, gehen ein auf augenblicklich bestehende Zweifel und Unklarheiten, begegnen Einwänden, mit welchen die Unerfahrenheit unserer „Jungen“ geschreckt wird. Innerhalb der ersten hundert Nummern waren daher auch die direkt apologetischen und philosophischen Stoffe vorherrschend. Die Existenz eines persönlichen Gottes, die Zweckstrebigkeit in der Schöpfung, die Unhaltbarkeit des Materialismus, die Menschenseele, das Leben, die Willensfreiheit, die Notwendigkeit der Religion, Möglichkeit und Erkennbarkeit der Offenbarung, Verhältnis von Glaube und Vernunft, Wissenschaft und Religion usw. nehmen einen bedeutenden Teil dieser ersten 100 Hefte in Anspruch. Mit Rücksicht auf das praktische Be-

dürfnis werden aber auch andere Gebiete gleich anfangs abgestreift. Spiritismus, Hypnotismus, Okkultismus usw. sind schon im ersten Hundert mit 10 Nummern vertreten. Der Buddhismus, der Islam, die russische und die englische Staatskirche wurden aus dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft schon vorweg genommen; aus dem Bereich der Geschichte nur die Inquisition und die Bartholomäusnacht.

Den Koryphäen der Apostasie im modernen Frankreich (de Lamennais, Ernst Renan, Th. Jouffroy), deren Andenken heute mehr denn je berückend auf viele Geister wirkt, wurde gleich von zwei verschiedenen Seiten her die Untersuchung zugewendet. Die biblischen Fragen traten zwar im Durchschnitt erst mit dem zweiten Hundert mehr hervor, doch mußte die Authentizität und Inspiration der heiligen Bücher wie die Entstehung und wesentliche Übereinstimmung der evangelischen Berichte gleich zu Anfang behandelt werden. Die Bearbeitung historischer Fragen erlangte erst im dritten Hundert eine beträchtlichere Ausdehnung. Im allgemeinen geht es zwar nicht leicht an, die Masse der 294 Nummern nach den verschiedenen Wissensgebieten, denen sie mehr oder minder angehören, mit haarscharfer Linie abzugrenzen, zumal sie alle im Grunde apologetisch gehalten sind und gleichsam zu einer großen apologetischen Enzyklopädie zusammenstreben. Auf Grund genauerer Durchsicht ließe sich aber etwa die folgende Gruppierung der verschiedenen Beiträge rechtfertigen:

Verteidigung des Glaubens	37	Hefte.	Naturwissenschaften	18	Hefte.
Vergleich. Religionswissensch.	28	„	Philosophie (Gesch. der Phil.)	17	„
Geschichte	28	„	Christliche Archäologie	12	„
Biblische Fragen	27	„	Kunst und Literatur	10	„
Soziale und Staatswissensch.	26	„	Pädagogik, Schule	7	„
Grenzgebiet der Psychologie	24	„	Franz. Zustände der Gegenw.	6	„
Fragen der Sittenlehre	23	„	Frauenfrage	5	„
Glaubenslehre im engeren Sinn	21	„	Judentum	5	„

Merkwürdig ist es zu beobachten, welche dieser verschiedenen Gebiete am meisten Zugkraft bewährt haben. Daß Brunetières Raisons actuelles de croire die sechste Auflage erreichte, und die von ihm ein Jahr später veröffentlichten Motifs d'espérer bereits die fünfte, begreift sich vielleicht schon aus dem Namen des gefeierten Akademikers und seiner stets glänzenden und geistreichen Darstellung. Daß die drei Hefte des P. Th. Ortolan über „die Bewohnbarkeit der Gestirne mit Rücksicht auf das Geheimnis der Menschwerdung" bis in die fünfte und sechste Auflage Verbreitung fanden, mag zum Teil die Neugierde erklären. Im allgemeinen kann man sich aber der Tatsache nicht verschließen, daß es gerade die ernstesten und streng religiösen Themata sind, welche am meisten Anziehungskraft bewiesen haben, fast ganz unabhängig von den mehr oder weniger angesehenen Namen der Verfasser. Von allen dem Gebiete der Philosophie angehörenden Nummern hat nur eine die dritte Auflage überschritten: J. Guibert, L'âme de l'homme, das in der fünften Auflage steht; von allen, die dem Bereich der Sittenlehre beizuzählen sind, gleichfalls nur eine, und zwar gleichfalls in der fünften Auflage, die durchaus religiös gehaltene Schrift des Oratorianers Badet

über „das Problem des menschlichen Leidens". Von den biblischen Heften ist nur eines bis zur vierten Auflage aufgestiegen: Calmes, Über die Entstehung der evangelischen Berichte. Apologetische Schriftchen wie Faut-il une religion? oder Les Causes de l'incrédulité oder Nécessité métaphysique de l'existence de Dieu liegen in fünfter Auflage vor. Aus dem Gebiet der Glaubenslehre hat das Heft über die Gottheit Christi und das über das jenseitige Leben die sechste Auflage erreicht, das über die Hölle und das über das Weltende die fünfte. Vier Auflagen hat die Schrift des P. de Tournebize über die „Leiden im Jenseits" und ebenso die beiden Nummern des P. Le Bachelet über die Erbsünde. Eine dogmatische Darlegung des Geheimnisses der Eucharistie liegt in fünfter Auflage vor. Durchschnittlich haben überhaupt die Arbeiten aus dem Gebiet der Glaubenslehre (Dogmatik und Apologetik) weitaus (man könnte fast sagen unverhältnismäßig) die beste Verbreitung gefunden.

Es wäre indes verfehlt, deshalb in dem gesamten Block von Broschüren nur eine Art katechetischer Summe erblicken zu wollen, bei welcher es sich um die Einprägung der elementaren Glaubenswahrheiten handle. Im Gegenteil sind auch ganz verschiedene und entlegene Gebiete des Wissens oft trefflich und meistens fachmännisch behandelt, mit richtigem Blick für das, was augenblicklich not tut. Sowohl für die geschickte Wahl des Gegenstandes und der Fragestellung als für die Art der Behandlung seien beispielshalber einige Schriftchen aus dem Gebiete der Literatur und Kunst hervorgehoben. Erzpriester Gaborit in Nantes, der über „das Schöne in der Natur" früher schon ein größeres, reich illustriertes Werk veröffentlicht hatte, gibt hier unter dem Titel La Connaissance du beau einen recht hübschen Auszug, eine volkstümliche, auf das Leben eingehende Ästhetik. Noch praktischer wird er in einem zweiten Heftchen, wo er „das Schöne in der Literatur" behandelt. Er weist dasselbe nach bei den Klassikern des Altertums und bei den Klassikern seiner Nation im 17. Jahrhundert, um dann in der zweiten Hälfte der Schrift mit dem modernen Literatentum und seinen Helden Viktor Hugo, George Sand, A. Dumas, Zola usw. lediglich vom Standpunkte des Ästhetikers Abrechnung zu halten. Mit der Schrift A. Renuccis über den „Einfluß der Religion auf die Kunst" mag vielleicht der Kirchenmusiker nicht ganz zufrieden sein, aber dieselbe enthält viel des Belehrenden und orientiert recht gut über die Stellung, welche die Kirche zur Pflege der Kunst wie zum Schutze derselben eingenommen hat.

Mehr einer brennenden Frage der Gegenwart kommt eine Schrift von Gabriel d'Azambuja entgegen, voll Erfahrung, Weisheit und Maßhaltung: „Warum ist der heutige Mode-Roman unmoralisch, und warum ist der moralische Roman heute nicht in der Mode?" Von den 18 kurzen Abschnitten gelten die ersten sieben ausschließlich dem unmoralischen Roman, seiner Verbreitung, seiner Macht, dem Schauplatz seiner Triumphe, den inneren und äußeren Hilfsmitteln seiner Erfolge (Sinnenreiz, Kritik, Reklame, Kunst des Von-sich-reden-machens). Unvergleichlich ungünstiger ist natürlich derjenige Roman gestellt, welcher die durch das Sittengesetz und die Rücksichten des Seelenheiles gesteckten Schranken in Achtung hält. Er hat gegen sich nicht nur von vornherein alle der Religion entfremdeten oder kirchlich

gleichgültigen Kreise, sondern auch die eigentlich Frommen, die überhaupt alle Romanlektüre von sich weisen, die streng Traditionellen, die an der von alters überlieferten Auswahl der Lektüre festhalten, endlich jene zahlreichen, noch kirchlich treu sein wollenden Familien, welche in allem, was nicht als strikt religiöse Frage sich darbietet, so gern von den Urteilen und Modeliebhabereien der ungläubigen Welt sich imponieren lassen. Der heranwachsenden Jugend gelüstet ohnehin nach der verbotenen Frucht, und sobald die Schranken einer fürsorglichen Erziehung fallen, reiht sie sich nur zu begierig dem breiten Anhange des unmoralischen oder doch wenigstens des sinnenreizenden Romans an. Aber auch talentvolle Romanschriftsteller selbst widerstehen nur schwer der Versuchung, mehr und mehr einer Richtung nachzugeben, welche nun einmal die herrschende ist, und von der allein sie sich Erfolg versprechen können. Es lockt, sich von Schranken loszuwinden, die außer dem Lohne Gottes und des Gewissens wenig Dank, wenig Ehre und selbst wenig verständnisvolles Mitempfinden in Aussicht stellen. Das gibt dann im 13. und 14. Abschnitte Veranlassung, zu untersuchen, ob nicht aus der Beschaffenheit vieler der sittlichen Probe wohl genügender Romane der Niedergang der Chancen für den moralisch gehaltenen Roman überhaupt zum Teil zu erklären sei. Die Überschriften: romans trop enfantins und romans moralisateurs sagen alles. Aber es ist zu beachten, daß diese Ausführungen mit Ruhe und Maß, mit Billigkeit und Wohlwollen gemacht werden. Der schweren Stellung, welche heute dem sittenfesten Romanschreiber, sowohl gegenüber der Frivolität der fashionabeln Welt wie der Willkürherrschaft der zunftmäßigen „Kritik", nun leider einmal beschieden ist, wird ausreichend Rechnung getragen; ein Schluß-Abschnitt stellt zuletzt Heilmittel und Ratschläge zusammen.

Nicht minder verdienstlich und zeitgemäß ist das Heft des Dominikaners P. Sertillanges über „Kunst und Moral". Im ersten Teile werden die allgemeinen Grundsätze entwickelt. Anfangs wiegt das Philosophische vor, bald aber durch Anwendungen mehr und mehr belebt. Alles trifft zuletzt in dem Satze zusammen: „Jedes wahrhaft Schöne birgt das moralisch Schöne in seinem Grunde." Der zweite Teil beschäftigt sich mit den im eigentlichen Sinne „unsittlichen" Schöpfungen der Künstler und rechtfertigt vor jedem denkenden Leser ein unbedingt verdammendes Urteil. Der umfangreichere dritte Teil wendet sich zu den sittlich „gefährlichen" Darstellungen der Malerei und Plastik; in der Hauptsache ist er eine ruhige, verständige Auseinandersetzung über die Darstellung des Nackten. Mit sittlichem Ernst, aber auch mit reicher Kenntnis des Lebens und weitherziger Rücksichtnahme auf alle Verhältnisse werden diese schwierigen Fragen erörtert, sowohl vom Standpunkte des Künstlers wie von dem des Publikums aus. Mancher junge Künstler, in dem das sittliche Gefühl noch nicht ganz erstorben ist, dürfte für solche klare und sichere Belehrung dankbar sein. Für das christliche Publikum aber, das durch die Voreingenommenheit, die Anschauungen und Urteile der heutigen großen Welt nur zu sehr den Blick sich trüben läßt, sind solche Belehrungen vom höchsten Werte.

Die hier angeführten Beispiele sind nun gerade aus einem derjenigen Gebiete herausgegriffen, welche am wenigsten reichlich in der Sammlung vertreten

sind. Bei den unvergleichlich zahlreicheren und mannigfaltigeren Beiträgen aus dem Bereiche der Theologie oder Philosophie, der Religions- oder der Naturwissenschaft, der Bibel- oder der Geschichtsforschung macht ganz dasselbe praktische Eingehen auf die Bedürfnisse der Gegenwart sich bemerkbar. Unter den Schriften, welche dem engeren Umkreis der Glaubenslehre angehören, handelt z. B. die eine über „die Natur des Gebetes", eine andere über „das Böse", eine über „Fortentwicklung und Unveränderlichkeit der Glaubenslehre", eine andere über „die Auserwählten in und außerhalb der Kirche" usw. Bei der Apologetik fesselt neben vielen andern geschickt angelegten Abhandlungen ein Schriftchen des Abbé Canet über den „Unterschied zwischen Freiheit des Denkens und Freigeisterei" oder der originelle Beweis für das Dasein Gottes, welchen P. Th. Ortolan aus der Natur der bekanntesten Musikinstrumente herleitet unter der Aufschrift Matérialistes et Musiciens. Unter den Heften, welche der vergleichenden Religionswissenschaft zugerechnet worden sind, finden sich nicht nur solche, wie etwa über den Fakirismus oder den Brahmanismus u. dgl., sondern auch solche über das katholische Leben in Irland, Spanien, England. Je ein besonderes Heft behandelt die Fortschritte der Kirche in Schweden und Norwegen und die in Dänemark und Island. Besonders ernst, praktisch und wichtig sind die Beiträge aus dem Gebiete der Sittenlehre. „Der Zweifel am Glauben", „Gewissenspflicht gegen ein ungerechtes Gesetz", „Unabhängige Moral und Evangelische Moral", die „Theorie vom Glück", die „christliche Abtötung", die „Sonntagsheiligung", die „Unterlassung der religiösen Pflichten", „Christlicher Geist und äußeres Wirken": dies und ähnliches sind gewiß Themata, die eine halbstündige Lesung zu lohnen versprechen. Andere ernste Winke enthält die Nummer über die „zunehmende Entvölkerung Frankreichs". Auch das Heft über „das Vaterland", über „die Steuern und die Theologen", über „Toleranz", über „Gewissensfreiheit" bietet vielfältige nützliche Belehrung.

Natürlich ist bei so sehr großer Zahl und Mannigfaltigkeit der Mitarbeiter nicht nur die wissenschaftliche Rüstung, sondern auch die Richtung verschieden. Hat doch einer der Mitarbeiter, Abbé Charles Denis, erst vor kurzem den Schmerz erlebt, zwei seiner anderweitigen größeren Werke durch die Kongregation des Index verboten zu sehen. Soviel scheint aber doch aus der Sammlung in allen ihren Teilen hervorzugehen, daß die, welche hier mitarbeiten, es mit der Verteidigung der Kirche und der Liebe zur katholischen Wahrheit redlich meinen. Im allgemeinen muß anerkannt werden, daß diese große Broschürensammlung der Verheißung ihres Haupttitels entspricht, daß sie „Wissenschaft und Religion" würdig vertritt, und zwar gerade so, wie es Bedürfnis ist „für die gegenwärtige Zeit".

Das Rundschreiben Pius' X. zur Zentenarfeier Gregors des Großen.

Durch sein herrliches Rundschreiben Iucunda sane vom 12. März d. J. hat der glorreich regierende Papst Pius X. die Jubelfeierlichkeiten, welche die katholische Welt zu Ehren Gregors des Großen zu begehen im Begriffe stand, auf die würdigste Weise eingeleitet.

Der Papst als Stellvertreter Christi auf Erden ist der von Gott beauftragte Träger göttlicher Vollmachten und der oberste Verwalter der Gnadenschätze seines irdischen Reiches. Wenn nun aber das Himmelreich einer Perle von so unschätzbarem Werte vergleichbar ist, daß man um ihretwillen alles hingeben muß, und zugleich jenem wunderbaren Sauerteige, der durch seine Wirksamkeit das ganze öffentliche und private Leben durchdringen, umgestalten, vergöttlichen soll, so wird auch das Papsttum nicht nur in seiner inneren Würde und Vorzüglichkeit, sondern auch als zivilisatorische Macht einzig in der Weltgeschichte dastehen.

Allein nicht alle Träger der Tiara haben auf gleiche Weise und in gleichem Maße in die Geschicke der Menschheit eingegriffen — die persönlichen Veranlagungen und die Zeitumstände waren zu verschieden —; das Papsttum aber als Ganzes genommen ward der Welt eine unversiegbare Quelle himmlischen Segens.

Keiner in der langen Reihe der Nachfolger des hl. Petrus hat das Ideal des christlichen Hohenpriesters vollkommener verwirklicht, keiner der Mit- und Nachwelt reichlichere Wohltaten gespendet, keiner durch persönliche Heiligkeit und Größe der dreifachen Krone einen helleren Glanz verliehen als Gregor d. Gr. Es ist daher nur natürlich, wenn gerade die Edelsten seiner Amtsnachfolger mit liebender Verehrung auf ihn hinschauen. Hadrian I. nennt ihn „den ausgezeichneten Lehrer, den tiefsinnigen Erforscher des Wortes Gottes, den ehrwürdigen Vater"; Nikolaus I. „den süßesten Vater und unsern Papst"; Innocenz III. „den Ordner des Testamentes des

Herrn". In die Fußstapfen solcher Päpste tritt nun Pius X., indem er am Anfange seines Pontifikates voll Bewunderung und freudiger Zuversicht zur Lichtgestalt seines „unvergleichlichen" Vorgängers emporblickt und gleichsam das Steuerruder des Schiffleins Petri in dessen ebenso weise wie starke Hand legt.

Kaum war das Rundschreiben Pius' X. zur Zentenarfeier Gregors d. Gr. erschienen, da schrieb eines der größten liberalen Tagesblätter Deutschlands: „In der Form ruhig und maßvoll, atmet die Encyklika der Sache nach in jedem Satze die unversöhnliche Feindschaft des römischen Stuhles gegen die moderne Wissenschaft. Auch Pius X. läßt die wissenschaftliche Kritik nur gelten, ‚wenn sie richtig angewendet wird'. . . . Daß Gregor sich den Weg mit politischen Erwägungen bereitet habe, stellt Pius X. ausdrücklich in Abrede. Bei aller Wertschätzung Gregors d. Gr. wird der geschichtlich gebildete Leser dem gegenwärtigen Papste hierin um so weniger beistimmen, je mehr politische Einsicht als die Erbweisheit des römischen Stuhles gelten muß."

Alle interessiert somit die Frage: Welches waren die Ziele, die Gregor I. anstrebte, und welches die Mittel, deren er sich bediente?

Ein geschichtlich getreues Bild seines Schaffens und Denkens, wenn auch nur in den äußersten Umrissen gezeichnet, wird die gewünschte Antwort geben. Niemand wird dem „unvergleichlichen Mann", welcher vor nun dreizehn Jahrhunderten sein segensreiches Leben abschloß, seine Hochachtung und Bewunderung versagen; der katholischen Welt aber gereicht es zu unendlichem Troste und unsagbarer Freude, daß Pius X. gerade Gregor d. Gr. zum Vorbild sich erkoren hat.

Gregors langjähriger Sekretär und Vertrauter, Petrus Diaconus, will zu wiederholten Malen (saepenumero) gesehen haben, wie der Heilige Geist in Gestalt einer weißen Taube über dem Haupte des großen Lehrers schwebte und ihm himmlische Gedanken und Entschlüsse eingab. Die göttliche Taube ist das Symbol seines Pontifikates geworden: sie hat augenscheinlich seinem Wirken das Siegel der Göttlichkeit aufgedrückt.

1. Wenn er an jenem ewig denkwürdigen Tage seiner Krönung in St Peter, 3. Sept. 590, sein Adlerauge hinschweifen ließ über Rom, das Reich, die Welt, bot sich ihm nirgends ein erfreuliches, nirgends ein trostreiches Bild. Auf den breiten Stufen des St Andreasklosters auf dem Mons Coelius, wo einst der Palast seiner Ahnen gestanden, steht der Hohepriester, die hohe, von Krankheit und Bußwerken abgemergelte

Gestalt. Vor ihm liegt sein Rom. Unsägliche Wehmut erfüllt sein Römerherz. Dort drüben auf dem Palatin ist noch der unermeßliche Bau des Cäsarenpalastes, in der Hauptmasse unzerstört, ein Labyrinth von wüsten Sälen, eine geisterhaft ausgestorbene Burg, nur zum kleinsten Teile bewohnt vom griechischen Dux mit seinem Schreiber- und Beamtenvolk oder von einem halbasiatischen General oder von allerlei lichtscheuem Gesindel. Rechts davon scheint das Kolosseum noch Jahrhunderten trotzen zu wollen; in nicht weiter Ferne erzählen die Triumphbogen eines Titus und eines Konstantin von Roms einstiger Macht und Herrlichkeit und erhöhen den Schmerz über die Gegenwart. Die diokletianischen Thermen, von keiner Wasserleitung mehr gespeist, haben schon längst aufgehört, das Herz römischen Lebens und römischen Vergnügens zu sein; ein Wald von zersplitterten Säulen und ein wüster Trümmerhaufen sind als alleinige Zeugen ihrer einstigen Pracht übrig geblieben. Die Tempel sind verfallen, die Paläste der Beherrscher der Welt sind Ruinen; auf den Straßen wächst das Gras, und die Fora sind Stein- und Ruinenfelder. Durch die Verwüstung schleicht die Armut, die Seuche, der Tod. Die Fluten des wild über seine Ufer tretenden Tiber, die germanischen Horden, Vandalen, Goten, Langobarden, die Schrecken der Hungersnot und Pest haben um die Wette an Roms Untergang gearbeitet. Markerschütternd sind die Klagen des großen Römers über das Unglück seiner Vaterstadt. „Wir sehen die Mauern der Stadt gespalten, die Wohnungen zerstört, die Kirchen vom Himmelsfeuer getroffen, die Gebäude zusammenfallen, gleichsam als ließe das Alter sie ihre Last nicht mehr tragen.“ Ein andermal ruft er aus: „Roma selbst, einst die Herrin der Welt, was ist aus ihr geworden? Namenloses Elend, das Unglück ihrer Bewohner, die Einfälle der Feinde, das Zusammenstürzen der Gebäude haben sie allerwärts betroffen: erfüllt ist an ihr die Weissagung von Samaria. Die Macht ist ihr genommen, die Völker sind von ihr abgefallen, ihre Bürger sind hingeschwunden. Wo ist der Senat? wo ist das Volk? Ihre Gebeine sind zu Staub zerfallen, ihr Fleisch ist verrottet, aller Glanz weltlicher Würden ist erblichen. Und doch werden wir, die wenigen Übriggebliebenen, täglich noch bedrängt durch das Schwert und zahllose Nöten. Denn da der Senat aufgelöst ist, das Volk vernichtet, Schmerz und Wehgeschrei aber bei den kläglichen Resten der Bevölkerung nicht verstummen, so verzehrt sich jetzt die leere Stadt. Was soll aus den Menschen werden, wenn die Bauwerke nicht aufhören, in sich selbst zu versinken? Wo sind die geblieben, die sich einst am Glanze

dieser Stadt erfreuten? Wo ist ihre Pracht, wo ihr Stolz, wo ihre Lust? Einst sammelten sich aus der ganzen Welt hier alle, die emporsteigen wollten: nun herrscht Einsamkeit, Verwüstung, Trauer, und keiner naht der Weltlichgesinnten." Es war die Leichenrede, welche der Bischof am Grabe der alten Roma sprach, und derjenige, der seinem Schmerze so beredten Ausdruck gab, war ihr edelster Sohn.

Ähnlich wie in Rom standen die Dinge im übrigen Italien. Von den Zinnen der alterschwachen Mauern Aurelians aus konnte der Papst es mit eigenen Augen sehen, wie der Langobardenkönig Agilulf die Stadt immer enger umschloß, wie Flecken und Dörfer in weiter Runde in Flammen standen, wie Römer, Hunden gleich zusammengekoppelt, fortgeführt wurden, um nach Gallien in die Sklaverei verkauft zu werden. In Wirklichkeit waren die wilden, halb heidnischen, halb arianischen Langobarden die Herren der Halbinsel; nur Ravenna mit der Pentapolis, Rom mit seinem Dukat und einige Striche im westlichen und südlichen Italien waren noch im Besitze des Kaisers. Furchtbar hausten die Langobarden. „Entvölkert sind die Städte, zerstört die festen Plätze, in Asche liegen die Kirchen, verwüstet sind die Klöster, vereinsamt die Landgüter. Kein Kolone bebaut sie, das Land ist zur Einöde geworden, und wilde Tiere hausen da, wo einst volkreiche Städte und Ortschaften standen." Eine fast ebenso schreckliche Geißel wie die Langobarden war für Italien das byzantinische Beamtentum. Zu ohnmächtig, dem Feinde ernsten Widerstand entgegenzusetzen, lastete es durch seine Plackereien, Maßregelungen, Erpressungen, wie ein schwerer Alp auf dem armen Lande. „Ich will es kurz sagen", schreibt Gregor an den Kaiser über den Exarchen Romanus von Ravenna, „daß seine Bosheit gegen uns die Schwerter der Langobarden übertrifft, so zwar, daß die Feinde, die uns töten, uns gnädiger vorkommen als die höchsten Beamten des römischen Staates, die durch ihre Bosheit, Habsucht, Verlogenheit uns zu Grunde richten."

Gregor klagte nicht bloß; er half. Als „Hausvater der Familie des Herrn", wie ihn sein alter Biograph so bezeichnend nennt, hatte er für alles und alle zu sorgen. Er tat es in großartigstem Maßstabe. Weltberühmt ist seine Wohltätigkeit gegen alle. Hatte er schon als Abt des Andreasklosters auf dem Mons Coelius täglich zwölf Arme mit eigener Hand bewirtet, so behielt er als Papst nicht nur diese schöne Gepflogenheit bei, sondern wurde jetzt einfach der Nährvater Roms. Pilger, Ortsarme, Flüchtlinge zu Hunderten, zu Tausenden erhielten von ihm Unterstützung und Lebensunterhalt. Die Stadt war angefüllt mit Mönchen und Nonnen, die, aus ihren Klöstern vertrieben, in Rom Hilfe

suchten. Die Zahl der Nonnen allein belief sich auf 3000. „Ihren Gebeten, Tränen und Fasten", schreibt Gregor an die Schwester des Kaisers Mauritius, „verdankt Rom die Errettung von dem Schwerte der Langobarden." Täglich durchzogen seine Almosenverteiler mit Karren die Straßen der Stadt, um Nahrung und Arznei in die Wohnungen zu bringen, wo immer man ihrer bedurfte. Am Anfang eines jeden Monats ließ er Getreide, Öl, Wein und andere Lebensmittel verteilen. Als er eines Tages hörte, daß ein Bettler vor Elend auf der Straße gestorben sei, schloß er sich für mehrere Tage in seine Gemächer ein und versagte sich selbst den Trost, die heilige Messe zu lesen. Es war ihm ernst um die Fürsorge für die Armen, und arm war damals ganz Rom.

Nur die Kornkammer der Kirche schien unerschöpflich zu sein. Daß sie es war, ist vor allem der liebevollen Sorgfalt und dem Verwaltungstalente des großen Papstes zu danken. Die Güter der Kirche, welche nach und nach durch milde Schenkungen an den hl. Petrus zu ansehnlichen Länderkomplexen herangewachsen waren, lagen in der Campagna, in Süditalien, Gallien, Dalmatien, auf Sizilien, Sardinien und Korsika usw. zerstreut. Es waren Musterwirtschaften. Von den „Rektoren", die er über dieselben setzte, und von den Kolonen, die sie bebauten, forderte er die genaueste Rechenschaft, aber seine Gerechtigkeit und Billigkeit wußte es auch dahin zu bringen, daß „der Säckel der Kirche nicht mit schändlichem Gewinne besudelt wurde" und die Pächter sich besser standen als je zuvor. Um alles, um Großes und Kleines, kümmerte er sich: von dem Ertrage dieser Ländereien hing ja das Leben von Tausenden, der Bestand Roms, des Reiches, der Kirche in Italien ab.

Damit war aber seine segensreiche soziale Tätigkeit noch keineswegs erschöpft. Er selbst klagt, er sei oft so sehr mit weltlichen Sorgen belastet, daß es manchmal schwer sei zu sagen, ob er das Amt eines Seelenhirten oder eines Staatsbeamten zu versehen habe. Die Bischöfe werden angewiesen, sich nicht nur mit dem regimen ecclesiae, sondern auch mit der custodia civitatis zu befassen. Der Bischof von Misenum erhält Geld zur Befestigung der Stadt; bei der Wahl eines Bischofs von Neapel soll man nicht nur auf die kirchliche Befähigung, sondern auch darauf sehen, ob er im stande sei, die Stadt gegen die anstürmenden Feinde zu verteidigen; der Bischof von Caralis auf Sardinien wird beauftragt, die Städte und Ortschaften der Insel stärker zu befestigen und mit Proviant reichlich zu versehen; der Kaiser Mauritius stellt sogar das Ansinnen, der erkrankte Metropolit von Prima Justina möge alsbald einen Nachfolger erhalten, damit die Stadt nicht in Ermanglung eines Bischofs in die Hände der Feinde falle. Noch mehr! Gregor zahlt zur Erhaltung der Stadt aus dem Vermögen der Kirche ungeheure Summen an die Langobarden; die Befehlshaber kaiserlicher Truppen verkehren mit ihm wie mit ihrem Kriegsherrn, sie erhalten von ihm Geld und Mannschaften, sie nehmen sogar Weisungen und Befehle entgegen, welche die Kriegsführung betreffen. Er hinwiederum schließt mit dem Feinde Frieden und Verträge, und die Langobarden glauben erst dann die sichere Garantie für die Festigkeit der getroffenen Abmachungen in der Hand zu haben, wenn der Name des Papstes auf der Urkunde steht. Die Not der Zeit hat den

Papst zum Sachwalter der respublica, des Römertums in Italien, gemacht. Der Bischof von Rom war nicht nur der reichste Grundbesitzer und der mächtigste Mann des Abendlandes, sondern auch der Hort des Rechtes, der Schutz der Ordnung geworden. Wünschen auswärtige Fürsten, wie die Könige der Franken und der Westgotenkönig Reccared in Spanien, durch ihn mit dem Kaiserhofe von Byzanz in Verbindung zu treten, so erflehen anderseits die höchsten römischen Beamten seinen Schutz und seine Fürsprache bei dem Kaiser. Geistliche wie Laien, Stadtgemeinden wie ganze Provinzen erbitten seine Hilfe gegen grausame Bedrückungen kaiserlicher Statthalter. Die Klagen Sardiniens, Korsikas, Siziliens dringen an sein Ohr, und da keine Vorstellungen zum Ziele führen, schreibt er sie an die Kaiserin Constantina, um durch ihre Vermittlung die Dazwischenkunft des Herrschers zu veranlassen. Von der Bevölkerung Korsikas werden so unerschwingliche Steuern erpreßt, daß Eltern ihre Kinder verkaufen müssen, um den Säckel der Habgier zu füllen, und auf Sizilien werden Privatbesitzungen ohne weiteres als Staatseigentum erklärt. An solchem Gelde, solchem Besitze klebt die Sünde, die das Unheil der Barbaren über das Reich bringt, meinte Gregor. Anderseits aber wollte er auch nicht, daß selbst schuldige Beamte auf eine unmenschliche, entwürdigende Weise bestraft würden. Der Exkonsul Leontius hatte den Präfekten Libertinus nicht nur schimpflich abgesetzt, sondern auch mit Ruten streichen lassen. In edler Entrüstung über eine derartige Behandlung eines Römers ruft der große Bischof, der zugleich der erste Römer war, aus: „Das ist der Unterschied zwischen den Königen der Barbaren und dem römischen Kaiser, daß jene die Herren der Sklaven, diese von freien Männern sind.“ Wie er durch Wort und Beispiel die Völker zu einem freien, menschenwürdigen Gehorsam gegen jede legitime Obrigkeit anleitete, so hat er anderseits auch die Fürsten regieren gelehrt. Goldene Worte sind es, die er an Kaiser und Könige richtete, zu einer Zeit, wo nordische Barbarei und griechischer Despotismus alle Freiheit zu erdrücken drohte. Gerechtigkeit, Maßhalten im Gebrauch der Macht, Selbstbeherrschung, Billigkeit müssen nach Gregor die ewig unveränderlichen Regierungsmaximen christlicher Fürsten bleiben. „Dann ist die Regierung gut“, schreibt er an König Reccared, „wenn ihr euch nicht blind regieren lasset durch die Lust am Regieren. Glaubet ja nicht, daß ihr alles tun dürfet, was zu tun in eurer Macht liegt.“ — Doch wozu noch weitere Belege für die wahrhaft großartige, weltumfassende soziale und zivilisatorische Wirksamkeit anführen? Seine uns noch erhaltenen Briefe, die fast die Zahl 900 erreichen, verkünden es den spätesten Geschlechtern, daß Herrscher und Untertanen, Herren und Sklaven, Römer und Barbaren, Heiden und Juden, der Pächter, der Wechsler, die Witwe, alle ohne Ausnahme, beim Bischof von Rom einen unerschrockenen Verteidiger ihres Rechtes sowie ein mitfühlendes, stets hilfsbereites Vaterherz fanden.

Hierin lag das Geheimnis seiner Macht. Treffend hat man dieselbe dahin charakterisiert: „Der Kaiser hieß Herr von Rom, der Papst war es.“ Ein anderer Geschichtschreiber der Stadt Rom führt denselben Ge-

danken weiter aus: „Durch Krieg, Hunger und Pest zusammengeschmolzen, mit Byzanz nur durch einige Beamte in Verbindung, von Ravenna durch die Langobarden abgeschnitten, vom Exarchen kaum beaufsichtigt und militärisch fast gar nicht geschützt, fand Rom in Papst Gregor ein nationales und selbstgewähltes Oberhaupt." Am schönsten und ehrenvollsten ist aber immer noch der Titel, den schon früh die dankbare Nachwelt dem großen Papste beilegte, indem sie ihn den „Hausvater der Familie des Herrn" nannte. Denn er war Vater der Stadt Rom, die er mit Getreide und Wasser versorgte, Vater der Armen, die er nährte, Vater der Gefangenen, die er loskaufte, Vater der Unterdrückten, besonders der Witwen und Waisen, denen er Unterstützung gewährte, Vater aller, da niemand in Not und Unglück sich umsonst an sein Vaterherz wandte.

Die eigentlichste Aufgabe seines hohenpriesterlichen, apostolischen Amtes aber war die Ausbreitung, Einigung, Heiligung des Reiches Gottes.

Welch eine Riesenarbeit!

Noch als einfacher Mönch des Andreasklosters auf dem Coelius hatte er sich mit einigen Ordensbrüdern auf den Weg gemacht, um das noch heidnische Volk der Angelsachsen für Christus zu gewinnen. Auf dem Sklavenmarkte in Rom hatte er einige Knaben gesehen, deren schöne schlanke Gestalt, offenes Antlitz, helles, reiches Haar seine Aufmerksamkeit auf sich zogen. Allein nicht er, sondern seine Ordensbrüder sollten das Volk, dem jene Knaben angehörten, bekehren. Die Zuneigung der Römer und der Befehl des Papstes zwangen ihn zur Umkehr. Papst geworden, war er es, der Augustinus mit 40 Gefährten nach dem fernen Inselreiche entsandte, der sie in allen Schwierigkeiten und Mühen aufrichtete, der sich über die glänzenden Erfolge ihrer Missionsarbeit freute, als wären es die eigenen, der die weisesten Vorschriften zur Christianisierung der ganzen Nation erließ, der die Bischofssitze gründete und die ersten Oberhirten einsetzte. Er wurde mit einem Worte der Begründer jener herrlichen Kirche, welche in wenig Jahren stark genug sein wird, ihre Glaubensboten nach Gallien, an den Rhein, in die Wälder Germaniens zu entsenden. Ob er wohl schon die ersten Strahlen jener Morgenröte geschaut hat, welche der Sonne christlicher Zivilisation im nördlichen Europa vorausgingen? Wir Spätere wissen es: die Mönche, welche Gregor nach England entsandte, waren die Lehrer und geistlichen Väter jener, welche das Licht des Evangeliums nach Deutschland brachten. — Ein anderer deutscher Stamm, die Westgoten, beherrschte Spanien. Nachdem der Königssohn Hermenegild für den wahren Glauben sein königliches Blut vergossen, war es 589 dem Freunde Gregors, dem großen Erzbischof von Sevilla, Leander, gelungen, den König Reccared und seine Gemahlin Baddia für die Kirche zu gewinnen. Dem Königspaare folgten die Großen des Reiches, und das ganze

Volk schwor den Arianismus ab. Der Papst kann nicht Worte genug finden, der Freude seines apostolischen Herzens Ausdruck zu geben. Ein Wunder nennt er die Bekehrung einer ganzen Nation, und er kann nur mit dem Propheten ausrufen: „Diese Veränderung ist das Werk des Allerhöchsten.“ — Nicht so erfreulich sah es dagegen im Frankenreiche aus. Wohl waren die Franken seit Chlodewigs Taufe katholisch, ja sie waren der einzige katholische Stamm, der das Christentum zuerst in seiner orthodoxen Form angenommen und demselben immer treu geblieben ist. Allein unter der Landbevölkerung herrschten noch allerlei heidnische Gebräuche; die fast ständigen Bürgerkriege zur Zeit der Merowinger hatten eine bedauerliche Verwilderung und Verrohung der Sitten unter Geistlich und Weltlich zur Folge; vermittelst der weitverbreiteten Simonie konnten selbst Laien zu hohen kirchlichen Ämtern gelangen. Gregor verstand es, viele der Übelstände abzustellen. — Eine langwierige Arbeit war die Beilegung des fast 300 Jahre alten donatistischen Schismas in der afrikanischen Kirche sowie des nord-italischen Schismas, das, aus dem Dreikapitelstreit entstanden, seine Zweige bis nach Südgallien im Westen, nach Dalmatien und Istrien im Osten hineingetrieben hatte. — Ungleich schwieriger aber war die Bekehrung der Langobarden. Das Unternehmen mußte, menschlich gesprochen, aussichtslos erscheinen. Denn was konnte wohl dies halbwilde, siegberauschte Volk, dem alle edleren Impulse zu fehlen schienen, vermögen, die Religion der Römer anzunehmen, jener Römer, deren offizielle Vertreter sie wegen ihrer Ohnmacht, Unfähigkeit und Falschheit nur verachten konnten? Mit Hilfe der katholischen Königin Theodolinde, mit der Gregor im regsten brieflichen Verkehre stand, und der Mitarbeit orthodoxer Bischöfe, die er unablässig zur Ausdauer ermunterte, gelang ihm auch dies Werk. Er erlebte noch die Freude, daß der Sohn Agilulfs und Theodolindens, Adalwald, die katholische Taufe empfing und der erste katholische König der Langobarden wurde. „Gregors Seele“, sagt der langobardische Historiker des 8. Jahrhunderts, „war verzehrt von dem Feuer seiner beständigen Sorge für das Heil der Söhne dies heiligen Landes.“ — Und wie stand es mit der Kirche des Reiches? Es ist schwer zu sagen, wo sich Gregor am größten zeigte, ob in dem demütigen Gehorsam gegen den Kaiser in dem, was des Kaisers ist, oder in der Wahrung der Rechte Gottes und der Kirche in dem, was Gottes ist. Nicht nur, daß er seine eigene Wahl in Konstantinopel bestätigen ließ, bediente er sich dem Hofe gegenüber manchmal einer Sprache, die uns, die wir an die Hofsprache jener Zeit nicht gewohnt sind, fast zu devot klingt; er ging sogar so weit, daß er kaiserliche Erlasse, die er laut mißbilligte, doch promulgierte. Anderseits wußte er aber für die Rechte der Kirche und des apostolischen Stuhles mit einer Energie einzutreten, die selbst in Byzanz Eindruck machen mußte. Es war ihm heiliger Ernst, wenn er einmal an seinen Apokrisiar Sabinianus schrieb: „Was ich unter diesen Vorgängen leide, weißt du; ich bin bereit, eher in den Tod zu gehen, als die Autorität des hl. Petrus in meinen Tagen verkümmern zu lassen; lange weiß ich zu dulden; habe ich mich aber einmal entschlossen zu handeln, dann biete ich freudigen Herzens allen Gefahren die Stirne.“ Das zeigte sich, als er einem kaiserlichen Reskripte

gegenüber auch für Militärpersonen und Kurialen das Recht wahrte, das Leben im Ordensstande Gott zu widmen; das zeigte sich in jenem denkwürdigen Streite um den Titel „Weltpatriarch", den sich Johannes der Faster von Konstantinopel widerrechtlich angemaßt hatte, eine Anmaßung, die im Keime das spätere morgenländische Schisma in sich barg; das zeigte sich in jenen lichtvollen Ausführungen über das richtige Verhältnis zwischen der kaiserlichen und kirchlichen Gewalt, in jenen großartigen Orientierungen, welche damals schon durch die häufigen Übergriffe der Staatsomnipotenz in religiöses Gebiet ebensosehr wie durch die Servilität vieler kirchlicher Würdenträger dringend notwendig waren; das zeigte sich endlich, um nur noch ein Beispiel anzuführen, in jener unerschütterlichen Festigkeit, womit er die unkanonische Wahl des Erzbischofs Maximus von Salona in Dalmatien verwarf, obgleich alle kaiserlichen Beamten und der Präfekt an ihrer Spitze dieselbe wünschten und betrieben, obgleich die Bischöfe der ganzen Kirchenprovinz sich der Staatsgewalt fügten, obgleich ein mehrjähriges Schisma erfolgte. Als aber der Verirrte, 5 Jahre später, in Ravenna öffentlich Buße tat, war Gregor der erste, der ihn mit offenen Armen aufnahm und ihm sogar das Pallium verlieh. Der kirchlichen Ordnung war ja Genüge getan.

Nicht weniger als die Reinheit des Glaubens lag ihm die Reinheit der Sitten am Herzen. „Denn wer Übelstände abstellen kann", schrieb er an die Königin Brunhilde, „und es nicht tut, macht sich zweifelsohne zum Mitschuldigen am Verbrechen." Christus hat der Kirche überreiche Offenbarung gebracht und sein Blut geschenkt zu ihrer Heiligung; der Kranz der heiligen Väter und Lehrer hat die Predigt und Heiligungskraft der Kirche weiter ans Licht gestellt; im Himmelreich findet der Gottesbau seinen Abschluß. Wie aber die Kirche ihr Heiligungswerk nur mittels eines sittenreinen, heiligen Klerus vollbringen kann, so sind schlechte Priester der Ruin des christlichen Volkes — causa sunt ruinae populi sacerdotes mali.

Im Lichte dieser Wahrheiten, die er zu verschiedenen Zeiten vortrug, wird die Großartigkeit der Reformarbeit des unermüdlichen Seelenhirten erst verständlich. Kein Metropolit, kein Bischof, kein Ordensvorsteher soll gewählt und konsekriert werden, es sei denn, daß seine Würdigkeit und Tüchtigkeit vorher aufs sorgfältigste erprobt wäre. Nie ermangelt der Papst selbst, dem Neugewählten die Pflichten seines hohen Amtes vorzuhalten. Sittenreinheit, Gerechtigkeit, Milde mit Strenge gepaart, Wachsamkeit und Unerschrockenheit, Barmherzigkeit und Gastfreundlichkeit sind die Tugenden, durch die er seine Bischöfe ausgezeichnet wissen will. Alle Gewalt sei ihnen nur deshalb übertragen, damit sie Diener Christi seien zum Heile derer, welche das ewige Leben erben sollen. Damit nicht zufrieden, blieb er ihnen auch während ihrer späteren Amtstätigkeit immer ein wachsamer, väterlicher Freund, der mahnte, aneiferte, belehrte, rügte, strafte, je nachdem die Umstände es erheischten. Er verordnete, daß regelmäßig Synoden

abgehalten werden, auf denen die kirchlichen Satzungen zur Kenntnis gebracht und zur genauen Beobachtung eingeschärft würden. Dabei galt sein unermüdlicher Kampf den drei Hauptfeinden der priesterlichen Heiligkeit: der Verletzung des Cölibates, der Häresie der Simonie und jenen zentrifugalen Kräften, welche vom Mittelpunkt der kirchlichen Einheit, vom Papst und Bischof, wegtreiben. Wie Gregor für die Bischöfe und Metropoliten von deren Untergebenen den kanonischen Gehorsam strengstens forderte und selbst mit fast ängstlicher Gewissenhaftigkeit deren Rechte respektierte, so war er auch entschlossen, von den Rechten des hl. Petrus nichts verloren gehen zu lassen: allen Gläubigen solle stets, so wollte er es, das Recht der Appellation an den apostolischen Stuhl offen stehen; alle, Priester und Laien, sollten versichert sein, daß sie dort ihr Recht und die Liebe eines Vaters erwarten dürften; alle, Bischöfe und Patriarchen, sollten aber auch überzeugt bleiben, daß sie unter dem hl. Petrus stehen. „Ich möchte wissen", fragt er einmal, „welcher Bischof ihm nicht untertan wäre." „Und wer sollte zweifeln", meint er ein andermal, „daß auch die Kirche von Konstantinopel dem Apostolischen Stuhle unterworfen sei?"

Und während er so von der Hochwarte der heiligen und allgemeinen Kirche aus die ganze Welt, Morgen- und Abendland, Afrika und Britannien, die Reiche der Franken und Westgoten, Italien und die entferntesten Inseln ständig im Auge behielt, alles mit seinem apostolischen Worte erleuchtend und zur Übung christlicher Tugend entflammend, sehen wir ihn in Rom selbst von Kirche zu Kirche pilgern, bald an der Spitze großartiger Bußprozessionen die Barmherzigkeit Gottes auf die Stadt herabflehen und bald das Jahresgedächtnis heiliger Märtyrer feiern, bald die Bischöfe seiner engeren Kirchenprovinz im Lateran um sich versammeln und bald wieder in den Katakomben oder den Cömeterialkirchen die Volksscharen zur Buße und Lebensbesserung auffordern. Jedes Wort von seinen Lippen ward von der lautlos lauschenden Menge wie das Wort eines Gottgesandten entgegengenommen. Rom in seinem damaligen Verfall war ja die ergreifendste, die ernstmilde Gestalt des Hohenpriesters die eindringlichste Predigt. Welchen Eindruck mußte es machen, wenn er, über der Ruhestätte der heiligen Märtyrer Achilleus und Nereus stehend, ausrief: „In unsern Tagen dorrt die Welt zusammen, ihr sehet es, und dennoch hegen wir sie in unsern Herzen, als stände sie in Blüte. Überall um uns her der Tod, überall Trauer, überall Verwüstung! Von allen Seiten werden wir geschlagen, rings her strömen die Bitterkeiten auf uns ein. Und dennoch lieben wir blinden Geistes diese Bitterkeiten, von der Gewalt der Begierlichkeit bezwungen; wir laufen der Welt nach, während sie flieht: wir klammern uns an sie, während sie uns entgleitet." „Welch furchtbares

Schwert des Gerichtes über der Welt schwebt", spricht er zu den Bischöfen, die ihn demütig lauschend umringen, „und mit wie schweren Schlägen es die Völker zu Boden schlägt, das seht ihr täglich mit eigenen Augen. Und wer anders ist schuld daran, als wir selber mit unsern Sünden? Wehe, die Städte sind entvölkert, die Befestigungen geschleift, die Kirchen verfallen, die Klöster zerstört, die Ländereien in Wüsten verwandelt!" Die Pflicht der Priester und Bischöfe ist es, durch Werke der Buße den Zorn Gottes zu sühnen und vor allem durch ein Leben der Tugend das christliche Volk zu belehren.

„Es ist in der Tat bewundernswert", sagt Pius X., „was Gregor in der kurzen Zeit der 13 Jahre seiner Regierung erreichte: Er reformierte das ganze christliche Leben, weckte die Frömmigkeit der Gläubigen, stellte die Disziplin der Mönche und des Klerus wieder her und schärfte den Bischöfen die Sorge für die ihnen anvertraute Herde wieder ein." Nach einer ebenso knappen wie glänzenden Schilderung der Großtaten des hl. Gregor fährt sein Nachfolger auf dem Stuhle Petri fort: „Überhaupt war seine Wirksamkeit so heilsam, daß die Erinnerung an seine Taten sich tief den kommenden Geschlechtern einprägte, namentlich während des Mittelalters, das nach seinem Geist lebte, sich von seinen Worten nährte, nach seinem Beispiel das ganze Leben einrichtete, wodurch die christlich soziale Gesellschaftsordnung sich einbürgerte im Gegensatz zur römischen der früheren Jahrhunderte."

2. Der Einfluß Gregors d. Gr. auf die Nachwelt ist in der Tat tiefgehender als der irgend einer andern gewaltigen Persönlichkeit der Weltgeschichte. Er ist bleibend. Die Geschichte bietet uns zwar keinen Anhalt zu der Annahme, er habe eine Ahnung davon gehabt, wie sehr er durch sein Wirken die glorreiche Zeit des christlichen Mittelalters mit seiner einzig großartigen Kulturentwicklung vorbereite und anbahne; im Gegenteil, er scheint sich das Weltende als unmittelbar bevorstehend gedacht zu haben; aber er wußte doch, wie eben die Heiligen dies wissen, daß sein Wirken bleibenden Wert habe. Jedes Gebet einer heiligen Seele und jedes gute Werk, für Gott und die Kirche ausgeführt, ist ein lebendiger Baustein für die Gottesstadt der Kirche, für jenes himmlische Jerusalem, das für Ewigkeiten gebaut ist. Menschenwerk vergeht, Gotteswerk besteht.

„Reiche sind zu Grunde gegangen, blühende Völker sind verschwunden, Nationen sind wie durch das Gewicht ihrer Jahre zerronnen; aber die Kirche, unzerstörbar in ihrem Wesen, unauflöslich vereinigt mit dem

Heiligen Geist, erfreut sich ewiger Jugend. Mächtige erhoben sich gegen die Kirche; sie verschwanden, aber die Kirche blieb. Es kamen unzählige philosophische Systeme, man rühmte sich, endlich die Lehre der Kirche besiegt und ihre Dogmen widerlegt zu haben. Aber diese Systeme werden der Reihe nach preisgegeben, sind vergessen und begraben, während der Felsen Petri strahlt vom Glanze des Lichtes und der Wahrheit, wie an jenem Tag, da Jesus bei seinem Erscheinen dasselbe entzündet hat mit der Verheißung: ‚Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.‘"

So spricht Pius X. von der Kirche und ihrer Lehre; so konnte Gregor sprechen von seinem apostolischen Wirken. Es war ein lebendiges Samenkorn, von Gott selbst in die Furchen dieses Erdenlebens eingesenkt, das aufging und nun schon 13 Jahrhunderte lang mehr denn tausendfältige Frucht trug. Seine Homilien über die Evangelien und Propheten sind in das offizielle Gebetbuch des Priesters aufgenommen und werden jahraus jahrein gelesen, gesungen, gepredigt. Die Entscheidungen in seinen Briefen, wodurch er die verschiedenartigsten kirchlichen Angelegenheiten ordnete, sind vielfach in das Gesetzbuch der Kirche übergegangen und blieben maßgebend bis auf diesen Tag. Das Sakramentar, wie es Gregor aus dem Geiste und Herzen der Kirche geschöpft hat, bildet, einige wenige Zusätze abgerechnet, noch heute die Grundlage und Norm jener wundervollen Liturgie, welche den kirchlichen Gottesdienst so würde- und weihevoll, so anziehend und lieblich macht. Der Gesang, welcher der gregorianische heißt, und den der große Papst noch von seinem Krankenlager aus persönlich lehrte, ist von einer solch erhabenen Einfachheit, Schönheit und Würde, daß er es auf besondere Weise verdient, die höchsten Geheimnisse unserer Religion zu verherrlichen. „Und wunderbar genug! Neben den höchsten Resultaten, welche von den begabtesten Geistern in jahrhundertelanger Arbeit auf diesem Gebiete gewonnen worden sind, steht die gregorianische Melodie in ihrer einfachsten Urgestalt nicht als rohe erste Kunststufe, sondern als ein Gleichberechtigtes da; nach dem hinreißenden seraphischen Stimmengewebe eines Kyrie von Palestrina ergreift das ganz einfache Gloria in excelsis Deo aus des Priesters Munde mit dem Tone majestätischer Größe und zugleich eines jubelnden Aufschwunges, wert, den Ruhm des Allerhöchsten zu verkünden." — Ganz allgemein bekannt dürfte sein, in welcher Achtung die „Erklärung des Buches Job", die „Dialoge" und „die Pastoralregel" während des ganzen Mittelalters standen. Das letztere Werk namentlich, in welchem der heilige Lehrer das Ideal eines Seelenhirten schildert, ward nicht bloß von vielen Synoden allen Priestern in den eindringlichsten Worten immer wieder empfohlen, sondern sogar den Bischöfen bei ihrer Konsekration aufs Haupt gelegt.

Die Hand, die sich einstens am Portale von St Andreas auf dem Clivus Scauri über Augustinus und seinen 40 Gefährten aus dem Orden

des hl. Benedikt segnend erhob, sie blieb segenspendend ausgestreckt über allen Missionären, welche in der Folgezeit den noch wilden nordischen Völkerschaften mit dem Evangelium die Güter der Zivilisation und Bildung brachten. Hat er durch das Mönchtum die Schätze der griechischen und römischen Kultur aus dem allgemeinen Zusammenbruch dem Abendland gerettet, so hat er den Bildungsformen des Altertums neuen Lebensodem eingehaucht, indem er sie mit christlichem Gehalte erfüllte und auf einen jungen, lebensfrischen Stamm aufpfropfte. Indem er sodann die allgemeine Befreiung des Menschengeschlechtes durch Christus verkündete, alle Menschen für von der Natur frei erklärte, die Freilassungen, wo er nur konnte, begünstigte, das von Römern und Barbaren zertretene Landvolk aufzurichten, seine Lasten zu erleichtern, seinen Besitz zu befestigen und zu sichern suchte, hat er zugleich der Kirche den Weg vorgezeichnet, den sie nicht mehr verlassen hat, und die Vorbedingung geschaffen zu dem freien Bürgertum, das immer den Stolz der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung ausmachen wird. Indem er endlich, geleitet nicht durch die schlaue Berechnung des Diplomaten, sondern durch die hehren Instinkte des Gottesmannes, die germanischen Völkerschaften zunächst mit dem Bande des gemeinsamen Glaubens umschlang und sie dann in die aus demselben sich ergebenden Rechte christlicher Völker einführte, sie praktisch als mit den Römern gleichberechtigt behandelte und in mancher Beziehung für ihnen überlegen ansah, hat er den Grund gelegt zu jener großen christlichen Völkerfamilie des Mittelalters, deren geistliches Haupt der Papst, deren weltliches der römische Kaiser deutscher Nation war.

Als völlig souveräne weltliche Macht hat Gregor das Papsttum seinen Nachfolgern nicht hinterlassen. Seine Idee vom päpstlichen Primat wird aber immer das Ideal des christlichen Hohenpriestertums bleiben. Dasselbe ist zwar ausgestattet mit der höchsten, unumschränkten, geistlichen Autorität, vor der sich Hirten und Herde, Könige und Bettler, römische Exarchen und germanische Herzoge in demütigem Gehorsam zu beugen haben, soll aber anderseits ausgeübt werden im Geiste christlicher Demut und Liebe, wie es der von Gregor gewählte Titel „Knecht der Knechte Gottes" so wunderbar großartig ausspricht. Weil er aber unter vollster Zustimmung der höchsten Reichsgewalt, gedrängt durch die Not der Zeit, aus Mitleid mit seinem unglücklichen Volk Weltliches und Geistliches in den Kreis seiner Tätigkeit ziehen mußte, hat er in Wirklichkeit auch für die spätere unabhängige Herrschaft der Päpste den festen Grund

gelegt. Hätte er die Früchte seines Pontifikates, wie sie etwa im 13. Jahrhunderten am Baume der Kirche prangten, hätte er die Tage Karls d. Gr. oder Innocenz' III. gesehen, er hätte sicher ausgerufen: „Diese Veränderung ist das Werk des Allerhöchsten!"

3. Mit welchen Mitteln hat Gregor d. Gr. jene außerordentlichen Erfolge, welche alle Stürme von 13 Jahrhunderten überdauerten, erzielt? Das päpstliche Rundschreiben antwortet: „Gregor war fest davon überzeugt, daß die Hand Gottes so große Dinge wirke." „Uns aber ist bekannt seine Klugheit, Wachsamkeit und ununterbrochene Sorgfalt. Wie aber ebenso feststeht, ist er nicht wie die Fürsten dieser Welt mit Macht und Gewalt vorgegangen, sondern wollte der ‚Knecht der Knechte Gottes' genannt werden; auch bereitete er sich den Weg nicht durch profane Wissenschaft, nicht mit ‚politischen Erwägungen', ebensowenig mit Systemen der sozialen Umgestaltung, noch endlich, was am meisten zu bewundern ist, indem er ein großes Aktionsprogramm aufstellte, das er Punkt für Punkt ausführte. Vielmehr war er erfüllt von den Gedanken des nahen Weltendes und daher der Kürze der Zeit, die zu großen Taten übrig blieb."

Wahrheitsgetreuer und schöner, als es in diesen wenigen Worten geschieht, konnte das tiefste Wesen jener wunderbaren Wirksamkeit des „unvergleichlichen Mannes" sowie das Ideal des Stellvertreters Christi auf Erden gar nicht geschildert werden. Das Geheimnis seiner weltumgestaltenden Tätigkeit liegt, um es mit einem Worte zu sagen, in der Übernatürlichkeit seines ganzen Denkens und Schaffens, oder vielleicht noch genauer, in jener apostolischen Heiligkeit und Geistesgröße, die Natürliches und Übernatürliches in den Dienst der Sache Christi stellt, durch persönliches Eingehen auf die Gedanken Gottes die Gaben der Natur und der Gnade verbindet und zur Verwirklichung der allweisen und allgütigen Absichten der Vorsehung fruchtbar macht.

Gregor stand am Wendepunkt zweier Welten. Noch ganz in den Auffassungen der altrömischen Kultur und Weltherrschaft stehend, war er es, der den Samen für eine neue Zeit in den aufgehäuften Schutt der zusammenbrechenden alten Welt säte. Gregor steht zwischen zwei Welten noch in einem andern Sinne: er steht zwischen Himmel und Erde, zwischen Natur und Gnade. Alles, was ihm auf dem Weg zum Himmel hinderlich ist, wirft er großmütig von sich, alles, was ihm zur Erreichung des übernatürlichen Zieles für sich oder andere dienlich erscheint, nutzt er nach Kräften aus. Hierin besteht die ganze Klugheit, die ganze „Politik" des Gottesmannes.

Aus vornehmem, senatorischem Geschlecht geboren, der Sohn des hl. Gordian und der hl. Sylvia, der Erbe eines sehr ansehnlichen Vermögens, das er gar bald zur Gründung von Klöstern, zur Errichtung von Gotteshäusern, zur Unterstützung von Armen und Notdürftigen verwendete, mit einem Herzen voll Reinheit und Liebe zur Tugend, mit dem klaren, praktischen Verstande eines römischen Gesetzgebers, gebildet in den Schulen, welchen Theodorich und Cassiodor noch einmal eine kurze Blüte gegeben, besaß er alles, was ihm eine glänzende Laufbahn in sichere Aussicht stellte. Bereits in einem Alter von noch nicht 30 Jahren bekleidete er das höchste Amt der Hauptstadt der damaligen Welt. Allein sein Herz stand nicht nach irdischen Ehren und Freuden: er legte Ämter und Würden nieder und wurde in dem zum Kloster umgebauten Palaste seiner Ahnen Mönch. Ruhe, Frieden, Beschauung war es, was er suchte.

Ruhe, Beschauung, Selbstheiligung wollte auch die Vorsehung, aber sie hatte noch weitere Pläne. Der Papst weihte ihn zu seinem Diakon, offenbar weil er sein nicht gewöhnliches Verwaltungstalent in den Dienst der Kirche ziehen wollte. Nicht lange nachher ernannte er ihn zu seinem Apokrisiar, d. i. Botschafter und Stellvertreter am Hofe von Byzanz. Gregor bekleidete somit ein Amt, das man bereits als letzte Vorstufe zum apostolischen Throne anzusehen sich gewöhnt hatte. Aber auch im Kaiserpalast lebte er mit seinen Ordensbrüdern als Mönch, schrieb auf Veranlassung des hl. Leander von Sevilla und anderer Freunde die mehr aszetisch als exegetisch gehaltene Erklärung des Buches Job und bekämpfte siegreich die Irrungen des dortigen Patriarchen Eutychius über die Auferstehung.

Nach seiner Rückkehr in sein teures Kloster auf dem Mons Coelius war es ihm nicht lange vergönnt, daselbst der süßen Ruhe des Gebetes und den Werken der Buße und Nächstenliebe zu leben. Nachdem Pelagius II. der Pest zum Opfer gefallen war, forderte ganz Rom den Abt des Andreasklosters zu seinem Bischof. Als römischer Patrizier, als einstiger Prätor der Hauptstadt, als Mann, der Ost- und Westrom kannte, der mit Kaisern und Königen wie mit seinesgleichen verkehrte, der alle Zeitgenossen an Welterfahrung, Weite des Blickes, idealer Weltauffassung, Charaktergröße übertraf, schien er für das höchste Amt der Christenheit in unsagbar schwieriger Zeit wie geschaffen. Wäre er es aber gewesen, wenn nicht Jahre der Verborgenheit und Zurückgezogenheit, Jahre des Gebetes und vertrautesten Umganges mit Gott, Jahre der Begründung in

der apostolischen Demut und Weltverachtung, kurz Jahre der Selbstheiligung vorausgegangen wären? Kann man sich wohl Gregor den Großen vorstellen, ohne Gregor den Heiligen zu denken? Als Heiliger bestieg er den Stuhl des hl. Petrus.

Lange und ernste Selbstheiligung muß immer dem Eintritt ins Allerheiligste vorausgehen. Darum mahnt Pius X.: „Wie lange und ernst, ehrwürdige Brüder, muß der Bischof mit sich vor Gott zu Rate gehen, bevor er den jungen Leviten die Hände auflegt! ‚Wir ermahnen euch deshalb‘, sind die Worte Gregors an den Gesamtepiskopat von Hellas, ‚daß niemand es fürderhin wage, sei es aus menschlicher Rücksicht oder auf irgend welche Bitten hin, jemand die heiligen Weihen zu erteilen, dessen Würdigkeit nicht durch das bisherige Leben erwiesen ist.‘ Mit welcher Überlegung muß er vorangehen, bevor er das Amt des Apostolates den Neugeweihten anvertraut! Wenn sie nicht unter der Leitung erfahrener Priester hinreichend erprobt sind, wenn sie nicht überreiche Garantie bieten für einen sittenreinen Lebenswandel, für besondere Zuneigung zu geistlichen Dingen, für pünktlichen Gehorsam in allem, was in der Kirche durch lange Gewohnheit und Praxis geheiligt, oder von denen, welche ‚der Heilige Geist gesetzt hat, als Bischöfe die Kirche Gottes zu regieren‘, vorgeschrieben ist, werden sie das priesterliche Amt ausüben nicht zum Heile, sondern zum Verderben des christlichen Volkes. Denn sie werden Zwietracht säen, mehr oder weniger offen Auflehnung predigen und so der Welt das Schauspiel bieten, als seien wir untereinander uneins, während in Wirklichkeit nur Hochmut und Unbotmäßigkeit Einzelner vorliegen. O, möchten doch alle, welche Uneinigkeit säen, von jeglichem kirchlichen Amte fern gehalten werden! Solcher Apostel bedarf die Kirche nicht; sie sind nicht Apostel Jesu Christi, sondern ihre eigenen."

Die Gesinnung, in welcher Gregor sein hohepriesterliches Amt antrat, behielt er sein Leben lang bei. Sein Pontifikat war eine ununterbrochene Kette der herrlichsten Tugendübungen. Die Encyklika Iucunda sane sagt darüber: „Dem Leibe nach schwach und leidend, da lange und schmerzliche Krankheiten ihn manchmal bis an den Rand des Grabes brachten, war er von einer unglaublichen Energie, die aus dem lebendigen Glauben an die unfehlbaren Worte Jesu Christi und seine göttlichen Verheißungen immer neue Nahrung empfing. Sodann zählte er mit einem unbegrenztem Vertrauen auf die übernatürliche Kraft, welche Gott seiner Kirche zur Vollbringung ihrer göttlichen Mission auf Erden

verliehen hat. Das Ziel, das er, wie wir aus all seinen Worten und Handlungen ersehen, anstrebte, war demnach, in sich diesen lebendigen Glauben und diese Zuversicht zu erhalten und in andern zu erwecken, indem er das im Augenblick erreichbare Gute tat in ständiger Erwartung des hereinbrechenden Gerichtes. Daher war es denn der feste Entschluß dieses Gottesmannes, die ganze Fülle übernatürlicher Mittel, welche der Herr seiner Kirche verliehen, als da sind: die absolute Wahrheit der geoffenbarten Lehre, die Predigt derselben auf der ganzen Welt, die Sakramente als Quelle übernatürlichen Lebens der Seele und endlich das Unterpfand göttlicher Hilfe, die Gnade des Gebetes im Namen Christi, zum Heile der Menschheit anzuwenden."

Ein Lebensprogramm hatte also Gregor insofern als er zeitlebens entschlossen war, jede leibliche und geistliche Not nach Kräften zu lindern, das Reich Gottes auszubreiten und den göttlichen Plänen gemäß zu gestalten. Je größer der Mann, desto kürzer sein Programm. Wahrhaft große Männer haben keine Zeit zu langen Programmreden und Programmschriften: sie leben einer hohen Idee und sehen mit einer Art göttlicher Intuition immer, wie dieselbe nach Zeit und Gelegenheit ins Werk umzusetzen ist. Nach dieser Intuition handeln sie. So war es auch bei Gregor.

Unter dieser Idee stand seine Politik, falls man es Politik nennen will, wenn er von den Verhältnissen gezwungen und als „kluger Hausvater der Familie Christi" Weltliches und Geistliches besorgen mußte; wenn er Rom und das Reich gegen die von allen Seiten heranstürmenden Feinde zu stützen und zu erhalten unternahm; wenn er endlich mit Kaisern und Königen, mit Heerführern und Fürstinnen in brieflichen Verkehr trat und denselben aufrecht erhielt, selbst wenn er sehr unangenehm wurde. Gregors Idee, die all sein Denken und Handeln beseelte und beherrschte, war Christus und das Heil der Seelen. Hieraus entsprang jener glühende und zugleich vom Glauben geregelte Eifer für die Einheit, Freiheit und Schönheit der Kirche als der auf dem Felsen Petri stehenden Heilsanstalt für das ganze Menschengeschlecht. Außer ihr ist kein Heil; wer sich von ihr abwendet, der verläßt die rechten Pfade und gerät auf Irrwege; die Vereinigung mit ihr „eint Getrenntes, ordnet Verwirrtes, gleicht Ungleiches aus, vollendet Unvollkommenes". Das gilt für die einzelnen, das gilt für die Staaten; Gottes Wille ist es daher, daß zwischen der kirchlichen und staatlichen Gewalt die vollkommenste Eintracht herrsche. „Dazu

ist nämlich die Gewalt über alle Menschen vom Himmel gegeben, auf daß diejenigen, welche das Gute anstreben, gefördert werden, auf daß der Weg zum Himmel sich weiter öffne, auf daß das irdische dem himmlischen Reiche hilfreiche Hand leiste". Diese Grundsätze, die ihm die göttliche Offenbarung an die Hand gab, bilden seine Lebensauffassung; für sie lebte und arbeitete er, für sie war er zu sterben bereit. „Wenn es sich um die Rechte der allgemeinen Kirche handelt, müssen wir selbst zu sterben entschlossen sein und damit zeigen, daß wir unser spezielles Interesse dem der Kirche nachzusetzen wissen." Was wollte also Gregor? Welches war seine Politik? Seine ganze, ungeheure Korrespondenz gibt uns nur eine Antwort: Er wollte Gutes tun. Wenn ihm die alte Grabschrift in St Peter den ruhmvollsten Titel beilegte, den das Römertum geben konnte, und ihn Konsul nannte, so war er dessen würdiger als je einer, aber er war ein Konsul Gottes, der immer nur die Interessen Gottes und seines Reiches im Auge hatte und vertrat.

Es wäre demnach schon eine Entweihung seines makellosen Andenkens, wollte man einen Charakter von so tadelloser Lauterkeit und Selbstlosigkeit, wie er Gregor I. eignete, gegen den Vorwurf „politischer Erwägungen" im Ernst auch nur in Schutz nehmen. Oder durfte er, der Vater der Familie Christi, die Armen Roms auf der Straße vor Hunger verschmachten lassen? Mußte er, der römische Bischof, nicht alles, was in seinen Kräften lag, tun, um das Reich gegen äußere und innere Feinde zu verteidigen? Hat nicht auch der Bischof Pflichten der Vaterlandsliebe und Pietät? Und wenn er als Oberhirte der ganzen Herde Christi das Reich Gottes ausbreiten und die Satzungen der Religion überall zur Geltung bringen wollte, wie es seine Pflicht war, so mußte dies unter Menschen und durch Menschen geschehen. Deshalb aber, weil ein Papst auch natürliche Mittel in den Dienst der Sache Christi stellt und mit den gegebenen Verhältnissen rechnet, wird er noch kein „politischer" Papst, gerade so wenig wie Gott ein „politischer" Gott wird, wenn er seine Rechte zu wahren und alles zur Erreichung seiner allweisen und allheiligen Absichten zu verwerten weiß.

Ebensowenig wie der Politik verdankte Gregor seine Erfolge „profaner Wissenschaft". Er hat in den etwas mehr als 13 Jahren seines Pontifikates trotz der Unruhe der Zeitläufte, trotz der Mannigfaltigkeit seiner Beschäftigungen, trotz den fast ununterbrochenen Kränklichkeiten und Schmerzen, die ihn zeitweilig ganze Jahre lang ans Krankenbett fesselten, mehr geschrieben als irgend ein anderer Papst vor oder nach ihm. Aber nicht deswegen hat ihn die Kirche ihren größten Lehrern beigesellt. Er hat auch nicht den Geistesflug eines Augustinus, nicht die

Weite des Wissens eines Hieronymus, nicht die Reinheit und Kraft der Sprache, welche einem Ambrosius eigen ist: seine Zeit hatte überhaupt den Sinn für hohe theologische Spekulationen, für wissenschaftliche Forschungen, für die einfache Schönheit klassischer Darstellung verloren. Was sich etwa von all dem noch erhalten hatte, besaß Gregor eher als irgend einer seiner Zeitgenossen. Was aber seinen Schriften eine ganz ungewöhnliche Beliebtheit verschaffte und bis auf den heutigen Tag erhielt, ist ihre Glaubensinnigkeit und ihre immer aufs unmittelbar Praktische gehende Eigenart. Die kirchliche Lehre, wie er sie aus der Heiligen Schrift, aus den Werken der großen Lehrer der Vorzeit, aus dem Glauben der Gegenwart schöpft, ist es, die er in einfacher, würdiger, allen verständlicher Weise vorträgt. In Bezug auf den Glaubensinhalt verschmäht er mit vollstem Rechte jegliche Originalität. Er will die von Christus seiner Kirche anvertraute Glaubenshinterlage ganz, rein und unverfälscht überliefern und weiter nichts. Der Glaube und die Praxis der Kirche sind für ihn ausschließlich maßgebend. Wie er aber das menschliche Herz in seiner ganzen Hilfsbedürftigkeit kennt und es aufzurichten, zu trösten, zu heilen versteht wie kein anderer, so hat man beim Lesen seiner Schriften unwillkürlich das Gefühl, er habe die Glaubenswahrheiten und das Sittlichkeitsideal des Evangeliums nicht so sehr studiert, als vor Gott betrachtet, er habe sie ganz und gar in sein eigenes Seelen- und Tugendleben aufgenommen und zugleich in unaufhörlichem Gebete den Geist Gottes über seine Arbeiten herabgefleht. Alles atmet da zarte Frömmigkeit, Innigkeit des Glaubens, Glut des Seeleneifers, Tiefe der Demut, die unermüdliche Wachsamkeit des Hirten und die sich hingebende Liebe des Vaters. So kann nur einer sprechen, der des Geistes Gottes voll ist. Es ist daher begreiflich, daß Geisteslehrer und Theologen wie Bernard von Clairvaux und Thomas von Aquin sich mit Vorliebe an Gregor d. Gr. gebildet, und daß eine hl. Theresia von Jesus erklärte, sie verdanke ihm nach Gott alles.

Es ist somit ein betrübendes Zeichen der Zeit, daß man es als unversöhnliche Feindschaft des Apostolischen Stuhles gegen die moderne Wissenschaft auslegt, wenn Pius X., fußend auf den unerschütterlichen Grundlagen des Glaubens, vor den Abgründen des Irrtums warnt und auf die Grundsätze Gregors als auf hellstrahlende Leitsterne in dem Gedankengewoge der Gegenwart hinweist. Oder sollte man die Kritik auch dann gelten lassen, wenn sie nicht richtig angewendet wird? Welche Bedeutung Gregor für die wahre Wissenschaft hat, wurde erst jüngstens auf dem gregorianischen Kongreß in Rom von Msgr L. Duchesne gezeigt. Seine Worte sind kein leerer Lobes-

hymnus; die Geschichte der europäischen Zivilisation seit 13 Jahrhunderten bürgt dafür. „Wie ist Gregor so bewunderungswürdig! Folgen wir seinem Beispiele und lernen wir von ihm jene wahre Wissenschaft, die zu Jesus Christus führt", sind die denkwürdigen Worte, welche Pius X. am 12. April an die Kongreßmitglieder richtete.

Am 12. März 604 wurde Gregors sterbliche Hülle in St Peter beigesetzt. Die Grabschrift sagt, der Konsul Gottes sei zur Glorie des himmlischen Triumphes eingezogen.

Vor dieser leuchtenden Gestalt kniet betend Pius X., der jetzige „Vater der Familie Christi". In bewegliche Worte kleidet er seinen Herzenswunsch, sein Herzensgebet: Möchte doch die ganze Welt sich bilden an der Lehre und dem Tugendglanze jenes unvergleichlichen Lehrers der Christenheit! Es kann ihr aber nur Heil werden, wenn sie sich von dem alles Übernatürliche wegleugnenden oder anzweifelnden Naturalismus abwendet und zum kindlichen Glauben an Christus zurückkehrt. „‚Denn kein anderer Name ist den Menschen unter dem Himmel gegeben, in dem sie selig werden könnten'. Zu Jesus also müssen wir zurückkehren, zu seinen Füßen uns niederlassen, aus seinem Munde Worte des ewigen Lebens vernehmen; er allein kann uns den Weg des Heiles weisen, er allein die Wahrheit lehren, er allein uns zum Leben zurückrufen, er, der von sich gesagt hat: ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.'"

Mehr aber als alles andere liegt dem ehrwürdigen Hohenpriester auf Petri Thron am Herzen, daß wir Priester uns an Gregor d. Gr., den Gott allen Zeiten zum Lehrer und hellstrahlenden Vorbilde gegeben hat, bilden; daß wir beseelt werden von jenem alle umfassenden Seeleneifer, der keinen Unterschied kennt zwischen dem armen Arbeiter und den Mächtigen der Erde; daß wir unser Vertrauen setzen auf die übernatürlichen Mittel, welche die Kirche uns an die Hand gibt, vor allem auf die Kraft der Sakramente und des Gebetes, des privaten sowohl als des öffentlichen; daß wir uns entflammen lassen von jener Liebe, die jeden Betrübten tröstet, jede Träne trocknet, jede Not lindert; daß wir unermüdlich arbeiten am Heile des Nächsten und uns auch auszeichnen in der wahren kirchlichen Wissenschaft, nicht jener, die den Geist aufbläht und das Herz verblendet, nicht jener, welche angekränkelt ist von Unglauben und Zweifelsucht, sobald es sich um übernatürliche Dinge handelt, nicht jener, welche aus Feigheit vor dem Zeitgeist die volle Bedeutung und Tragweite der Geheimnisse und Lehren unserer heiligen Religion herabmindert, verdeckt, nach dem „modernen

Denken" zuschneidet. Von einer solchen Wissenschaft und fleischlichen Klugheit wollte Gregor nichts wissen; er trat vielmehr in die Fußstapfen der Apostel, welche da vor aller Welt erklärten: ‚Wir verkünden Christus, den Gekreuzigten.' Das Geheimnis des Kreuzes aber war den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit. Allein selbst die Mittel der Kirche werden viel von ihrer heiligenden Kraft verlieren, wenn sie von solchen gehandhabt werden, „die nicht ein inneres Leben mit Christus führen, die nicht von einer wahren und männlichen Frömmigkeit durchdrungen sind, die nicht entflammt sind vom Eifer für die Ehre Gottes und glühenden Verlangen, das Reich Gottes auszubreiten". Denselben Gedanken hatte schon Gregor I. in einem Briefe an Leander von Sevilla Ausdruck gegeben: „Niemand entzündet das heilige Feuer in andern, wenn es nicht zuvor in ihm selber brennt."

Joseph Blötzer S. J.

Verbrechen oder Wahnsinn?

Keine Strafe ohne Schuld. Mit andern Worten: nur auf Grund einer Schuld darf eine Strafe verhängt werden. Das ist ein unumstößlicher Grundsatz.

Bekanntlich ging die Bewegung gegen die Todesstrafe von der Verurteilung eines Unschuldigen aus. Ein gewisser Jean Calas war im Jahre 1762 zu Toulouse zum Tode verurteilt und hingerichtet worden. Später stellte sich die Unschuld des Hingerichteten heraus. Darob brach ein allgemeiner Sturm der Entrüstung los. Ein Unschuldiger war zur schwersten, nicht wieder gut zu machenden Strafe verurteilt worden. Ein himmelschreiendes Unrecht! Ist die allgemeine Entrüstung, die sich bei dieser Gelegenheit äußerte und bei jeder ähnlichen Gelegenheit zu äußern pflegt, nicht ein klarer Beweis, daß jedermann die Strafe nur dann als gerecht ansieht, wenn sie den Schuldigen trifft? Selbst ein Kind empört sich dagegen, daß man es unschuldig straft; sein natürliches Rechtsgefühl bäumt sich dagegen auf.

Soviel wir sehen, wird denn auch diese Wahrheit von niemand bestritten. „Allerseits anerkannt ist", schreibt v. Hippel, „daß die strafrechtliche Verantwortlichkeit in zivilisierten Kulturverhältnissen ein Verschulden voraussetzt."[1] Auch v. Bülow behauptet, wir heutigen Menschen könnten von einer Strafe in wahrhaftem Sinn nur unter Voraussetzung einer Schuld sprechen[2]. Allerdings meint er, unsere Vorfahren hätten in dieser Beziehung anders gedacht, und auch heute noch werde in einzelnen „auf atavistischen Anschauungen beruhenden Fällen" Strafe verhängt trotz des Mangels eines subjektiven Verschuldens.

Es dürfte dem gelehrten Juristen wohl schwer fallen zu beweisen, daß unsere Vorfahren in Bezug auf die Strafe anders gedacht haben als wir. Auch heute straft der Staat in manchen Fällen, ohne erst nach der subjektiven Verschuldung zu fragen. Aber in allen diesen Fällen liegt wenigstens eine juridische Schuld, d. h. eine objektive Übertretung eines Gesetzes oder einer Verordnung vor. Dieser juridischen Schuld gegenüber kann sich nun der Staat in verschiedener Weise verhalten.

In manchen Fällen setzt er die subjektive Schuld bis zum Beweis des Gegenteils voraus, präsumiert sie. In andern Fällen läßt er überhaupt die Einrede der subjektiven Schuldlosigkeit nicht zu, weil sonst das Gesetz seine Wirksamkeit einbüßte, indem der Fahrlässigkeit Tür und Tor geöffnet würde. Manche Maßregeln scheinen auch bloß pönalen Charakter zu haben. Das gilt besonders von verschiedenen Polizeivorschriften, z. B. von dem Verbot, an bestimmten Orten zu baden u. dgl. Tatsächlich legt das Volk diesen Vorschriften vielfach nur den Charakter bloßer Strafandrohungen bei. Der Übertretende glaubt keine Gewissenspflicht zu verletzen, sondern übernimmt nur die Pflicht, die Strafe über sich ergehen zu lassen, wenn er auf der Übertretung betroffen wird. Der allgemeine Grundsatz, daß die Strafe eine Schuld voraussetzt, wird dadurch nicht umgestoßen.

Wie stellt sich nun die kriminal-soziologische Schule zum Schuldbegriff, der die Grundlage des ganzen Strafrechts bildet? Wir behaupten: sie muß, wenn sie konsequent bleiben will, jede wahre Schuld leugnen und die Scheidewand zwischen Verbrechen und Wahnsinn niederreißen.

---

[1] Willensfreiheit und Strafrecht 22.

[2] Deutsche Juristenzeitung 1902, 408.

Die Richtigkeit dieser Behauptung ergibt sich schon aus dem, was wir über die strafrechtliche Zurechnungsfähigkeit ausgeführt haben[1]. Nach dem eigenen Geständnis des Führers der kriminal-soziologischen Schule ist die große Masse der Verbrecher unzurechnungsfähig, weil ihnen die „normale Determinierbarkeit“ fehlt. Die Verbrecher sind geistig anormal, sie leiden an „antisozialer Gesinnung“. Folglich sind sie auch keiner Schuld fähig. Ihr Tun ist nicht anders zu beurteilen als das der Geisteskranken; sie müssen nicht gestraft, sondern einem Heilverfahren unterworfen werden, wenn sie noch heilbar sind, sonst für immer hinter Schloß und Riegel verschwinden.

Aber auch abgesehen hiervon ist es vom deterministischen Standpunkt wahrlich schwer zu begreifen, mit welchem Rechte man noch eine wesentliche Unterscheidung zwischen der Tat eines Verbrechers und eines Wahnsinnigen macht. Beide mußten so handeln, wie sie gehandelt haben, und zwar mit unbedingter Notwendigkeit, sie konnten gar nicht anders handeln. Warum also sollten wir uns über den vom Verbrecher begangenen Mord entrüsten und nicht über den des Wahnsinnigen? Warum fordern wir, daß der eine gestraft werde, der andere nicht?

Ja, antwortet der Determinist, der eine war geistig normal, der andere nicht. Aber wir entrüsten uns doch nicht über die Normalität des Verbrechers, sondern über seine böse Tat! Warum also entrüsten wir uns nicht über die Tat des Wahnsinnigen, wohl aber über die des Verbrechers? Darauf vermag der Determinist keine irgendwie befriedigende Antwort zu geben. Der gesunde Menschenverstand hat aber vom Standpunkt der Willensfreiheit die befriedigendste Antwort schon längst gefunden. Wir entrüsten uns über den Mörder, weil wir wissen, daß er seine Tat im zurechnungsfähigen Zustand beging, daß er mithin die Herrschaft über sein Tun und Lassen hatte, daß es in seiner Macht lag, seine blinden Triebe zu beherrschen und sie der Vernunft zu unterwerfen, kurz, daß er anders handeln konnte und sollte, als er getan hat.

Früher hat übrigens Prof. v. Liszt ganz unumwunden zugegeben, daß von seinem deterministischen Standpunkt, der überlieferte Schuldbegriff nicht mehr festzuhalten sei. Im Jahre 1893 gestand er: „Für die deterministische Auffassung entfällt freilich dem Zurechnungsfähigen wie dem Nichtzurechnungsfähigen

[1] Vgl. diese Zeitschrift oben S. 360 ff.

gegenüber der von der klassischen Schule überlieferte, von der Willensfreiheit untrennbare Schuldbegriff und mit ihm der Begriff der Vergeltung. Dieser Verlust mag manchem von uns so schmerzlich erscheinen, daß er alles versucht, um ihn zu vermeiden und die auf die Verschuldung gebaute Vergeltung zu retten. . . . Die deterministische Auffassung führt also allerdings zur Beseitigung des Schuldbegriffs und damit zu einer völlig veränderten wissenschaftlichen (!) Auffassung des Verbrechens.“ [1]

Im selben Jahre schrieb er in der von ihm herausgegebenen „Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft“ [2]: Eins muß vom deterministischen Standpunkt fallen: „die pharisäische Überhebung über den Verbrecher. Es ist nicht unser ‚Verdienst‘, daß wir nicht schon längst vor den Strafrichter gekommen sind, und es ist nicht seine ‚Schuld‘, daß ihn die Verhältnisse auf die Bahn des Verbrechens getrieben haben.“ „Der Determinist hat dem Verbrecher gegenüber keine andere Empfindung als dem Aussätzigen gegenüber.“

Niemand beschuldigt, tadelt oder straft den Aussätzigen; so verhält sich die neue Schule auch dem Verbrecher gegenüber. Dieser ist mit dem Aussatz antisozialer Gesinnung behaftet. Nicht Tadel verdient er, sondern Mitleid, und wir können ihn nicht strafen, sondern nur unschädlich machen oder heilen, wie man auch den Aussätzigen durch Absonderung unschädlich zu machen und zu heilen sucht.

„Der überlieferte Schuldbegriff ist unhaltbar; er schließt, wollen wir nicht mit der souveränen Willkür des Stubengelehrten alle Ausdrücke umdeuten, wie es für unsere Zwecke paßt, notwendig neben dem Werturteil das weitere Urteil in sich: du hättest anders handeln können.“ „Wird nicht jeder Mensch mit unbefangenen Sinnen zwischen Schlechtigkeit und künstlerischer Unfähigkeit einen unüberbrückbaren Unterschied finden: keiner ‚kann dafür‘, daß er kein großer Künstler, aber jeder ‚kann dafür‘, daß er schlecht ist? Wer das ‚**Dafür-Können**‘ streicht, der spielt mit Worten, wenn er dennoch von der ‚Schuld‘ des Schlechten spricht.“ [3]

---

[1] Mitteilungen der Internationalen kriminalistischen Vereinigung IV 136.
[2] XIII 344.
[3] Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft XIII 345.

„Ohne Wahlfreiheit weder Schuld noch Vergeltung. Für den folgerichtigen Determinismus bleibt einzig und allein die Zweckstrafe übrig. Das unverschuldete Unglück vergelten wollen — das ist nicht nur rohe Grausamkeit, sondern es ist abgeschmackt.“ [1]

Ähnlich drückte sich der Berliner Strafrechtslehrer auf dem Psychologenkongreß zu München (1896) aus: „Die Begriffe von ‚Schuld‘ und ‚Sühne‘ mögen in den Schöpfungen unserer Dichter weiterleben wie bisher; strenger Kritik der geläuterten wissenschaftlichen Erkenntnis (!) vermögen sie nicht standzuhalten. . . . Die begriffliche Scheidewand zwischen Verbrechen und Wahnsinn weicht und fällt und mit ihr die starre Herrschaft des Begriffes . . . der strafrechtlichen Zurechnungsfähigkeit.“ [2]

Deutlicher, als es hier geschieht, kann man nicht bekennen, daß der Determinismus jede wahre Schuld leugnen muß und damit das ganze bisherige Strafrecht untergräbt. In den Augen aller Vorurteilslosen ist damit die neue kriminalistische Schule genügend gerichtet, und wir begreifen den Schmerz und das Unbehagen mancher Juristen, die sich vor die Wahl gestellt sehen: entweder auf die althergebrachten Grundbegriffe des Strafrechts einfach zu verzichten oder aber von der „strengen Kritik der geläuterten wissenschaftlichen Erkenntnis“ mit souveräner Verachtung behandelt zu werden.

Man sollte nun erwarten, der Fahnenträger der neuen Richtung werde endlich gründlich im Strafrecht mit den Begriffen von Schuld und Strafe aufräumen. Aber weit gefehlt. Auch er scheint einzusehen, daß ein Strafrecht ohne Schuld und Strafe ein hölzernes Eisen, ein Mensch ohne Leib und Seele ist. Er sucht deshalb einen ganz neuen Schuldbegriff in das Strafrecht einzuschmuggeln. Sowohl in seinem „Lehrbuch“ als in seinen sonstigen Schriften behält er die überlieferten Ausdrücke: „Schuld“ und „Strafe“ sorgfältig bei, deutet sie aber in einer Weise um, daß sie nahezu inhaltslos oder nichtssagend werden und Oberflächliche leicht in die Irre geführt werden können. Prüfen wir heute den von ihm aufgestellten Schuldbegriff.

„Schuld ist die Verantwortlichkeit für die begangene rechtswidrige Tat.“ [3]

---

[1] Ebd. 346. [2] Ebd. XVII 84.

[3] Lehrbuch des deutschen Strafrechts § 36, S. 158. Vgl. Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft XIII 346.

Eine richtige Begriffsbestimmung soll uns das Wesen einer Sache enthüllen. Die vorliegende Begriffsbestimmung verschweigt aber gerade das, was das Wesen der Schuld ausmacht. Die Verantwortlichkeit ist nicht die Schuld selbst, sondern eine Wirkung oder Folge der Schuld; wegen der begangenen Schuld ist der Täter verantwortlich, sie ist der Gegenstand der Verantwortlichkeit. Man kann auch nicht sagen, die Schuld sei „die rechtswidrige Tat". Denn sobald der Täter die Rechtswidrigkeit seines Tuns nicht kennt oder dasselbe gar nicht von seinem Willen abhängt, liegt keine Schuld vor.

Von der „schuldhaften Tat" gesteht v. Liszt selbst: „Nicht nur objektiv muß der Erfolg auf die Willensbetätigung des Täters zurückgeführt werden, auch subjektiv muß die Verknüpfung gegeben sein in dem Verschulden des Täters." [1] Worin besteht nun diese subjektive Verknüpfung der Tat mit dem Willen, die eben das Verschulden ausmacht? Darüber sagt uns die angeführte Definition gar nichts.

Wie nichtssagend die erwähnte Begriffsbestimmung ist, werden wir noch besser einsehen, wenn wir in positiver Weise darlegen, was sich jeder vorurteilsfreie Mensch unter Schuld denkt.

Jedermann weiß klar, was Schuld ist. „Unschuldig bin ich hier in die Grube gekommen", klagte schon vor vier Jahrtausenden der ägyptische Joseph [2]. Der Prophet Daniel sprach zu einem der Verleumder der Susanna: Du alter Bösewicht, du unterdrücktest die Unschuldigen und sprachest los die Schuldigen [3]. Pilatus wollte keine Schuld haben am Blute des Gerechten [4]. Ein uraltes griechisches Sprichwort lautete: „Erst spät sieht Zeus der Menschenschuld Register ein." [5] Auch der Ungebildetste weiß, was es bedeutet, wenn man ihn fragt: Bekennen Sie sich schuldig?

Was also denkt sich jeder Unbefangene, wenn er von Schuld redet? Die Philosophen und Theologen der Vergangenheit haben diesen Begriff schon sehr genau analysiert und bestimmt [6].

Schuld ist jede freiwillige Pflichtverletzung oder jede freiwillige Übertretung eines Gesetzes bzw. Gebotes oder, was auf dasselbe hinauskommt, jedes freie rechtswidrige Tun. Zur Schuld gehören hiernach drei Stücke: 1. eine Pflichtverletzung oder eine Gesetzesübertretung;

---

[1] Lehrbuch a. a. O. 158.

[2] Gn 40, 15. [3] Dn 13, 53. [4] Mt 27, 24.

[5] L. Schmidt, Die Ethik der Griechen I 69.

[6] Man vgl. das oben S. 358 Gesagte.

2. das Bewußtsein der Pflichtwidrigkeit bei Begehung der Tat, und endlich 3. die freie Selbstbestimmung bei Ausführung derselben.

Einige Erwägungen werden genügen, um uns von der Richtigkeit dieser Begriffsbestimmung zu überzeugen.

Vor allem gehört zur Schuld eine Pflichtverletzung. Wenn jemand keine Pflicht verletzt oder kein Gebot übertreten hat, geben wir ihm keine Schuld. Daher wird bei allen Gerichten zuerst der Tatbestand festgestellt, d. h. es wird untersucht, ob der Angeklagte wirklich die rechtswidrige Tat, deren er beschuldigt wird, begangen habe.

Damit die rechtswidrige Tat schuldbar sei, muß sie ferner mit dem Bewußtsein der Rechtswidrigkeit (Gesetzwidrigkeit) vollzogen werden. Hat jemand keine Ahnung von der Rechtswidrigkeit seines Tuns, so legen wir ihm keine Schuld bei; höchstens untersuchen wir, ob die Unkenntnis und Unwissenheit selbst schuldbar gewesen sei. Noe ward schuldlos betrunken, weil er die berauschende Kraft des Weines nicht kannte. Vor einiger Zeit ging durch die Blätter die Nachricht, ein Vater habe auf der Jagd aus Versehen seinen eigenen Sohn getötet. Er war schuldlos, weil er im Augenblicke der Tat infolge eines Irrtums das Rechtswidrige seines Tuns nicht erkannte und folglich auch nicht wollte.

Das bloße Wissen genügt aber zur Schuld noch nicht. Die Schuld besteht ebensowenig im Wissen als die Unschuld in der Unwissenheit. Zur Schuld wird vielmehr drittens erfordert, daß die rechtswidrige Tat aus dem freien Willen hervorgehe oder frei gewollt sei, d. h. der Täter mußte im stande gewesen sein, die Tat zu unterlassen. Sobald feststeht, er habe es nicht in seiner Gewalt gehabt, die Tat zu unterlassen, wird ihm keine Schuld beigelegt. Wenn ein Eisenbahnzug entgleist oder mit einem andern zusammenstößt und infolge davon Menschen umkommen, wird untersucht, ob die Beamten sich eine Fahrlässigkeit haben zu Schulden kommen lassen. Stellt sich heraus, daß das nicht der Fall ist, daß sie den Unfall gar nicht verhüten konnten, werden sie freigesprochen. Diese Untersuchung setzt offenbar voraus, der Mensch habe im normalen Zustande die Herrschaft über sein Tun und Lassen, er könne seine Pflicht erfüllen, sie aber auch unterlassen.

Da die menschlichen Gebote und Gesetze ihre verpflichtende Kraft in letzter Linie vom natürlichen Sittengesetze herleiten und nicht übertreten werden können, ohne daß man sich gegen die von Gott gesetzte Ordnung

auflehne, so ist jede Schuld eine Sünde, eine Beleidigung Gottes. Gerade hierin liegt der eigentlichste Grund der Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Pflicht und der Grund der Größe des Übels, das in der Schuld liegt. Malo mori quam foedari, so sprachen von jeher alle Helden der Pflicht.

Bei der Übertretung der menschlichen Gesetze lehnt man sich aber nicht bloß gegen die Autorität Gottes auf, sondern auch gegen die menschliche Autorität, von der sie ausgehen. Sie enthalten also nicht bloß eine Schuld gegen Gott, sondern auch gegen die betreffende Autorität und das von ihr vertretene Gemeinwesen (Staat, Kirche usw.). Für unsere folgenden Untersuchungen über das staatliche Strafrecht kommt hier nur die Schuld gegen den Staat in Betracht.

Das bisher von der Schuld Gesagte gilt von der aktuellen Schuld oder der schuldhaften Handlung, die „Verbrechen" genannt wird, wenn sie für die öffentliche Ordnung in höherem Grade gefährlich oder schädlich ist. Nach begangener schuldhafter Tat bleibt die habituelle Schuld. Die schuldige Tat dauert sozusagen moralisch in der Schätzung der Menschen fort, bis sie gesühnt und getilgt ist. Die Schuld des Mörders hört mit der Tat nicht auf; der Mörder bleibt des Mordes schuldig, bis entweder durch entsprechende Sühne oder Nachlassung von seiten des Verletzten die Schuld gehoben wird. Wenn jemand einen andern beleidigt hat, so dauert nach allgemeinem Urteil die Beleidigung moralisch fort, bis der Beleidiger entweder Genugtuung geleistet oder der Beleidigte freiwillig die Beleidigung verzeiht.

Ähnliches gilt vom Verbrecher in seinem Verhältnis zum Staat. Infolge seiner verbrecherischen Tat haftet ihm ein moralischer Makel an; bewußt und frei hat er störend in die öffentliche Rechtsordnung eingegriffen und dadurch der Gesamtheit das Recht verliehen, ihn als Verächter der öffentlichen Sicherheit und Ordnung anzusehen und zu behandeln, solange das Vergehen nicht gesühnt ist oder sie nicht freiwillig durch einen Gnadenakt auf dieses Recht verzichtet hat.

Aus dem Gesagten geht klar hervor, daß die Liszt'sche Definition der Schuld: „Verantwortlichkeit für die begangene rechtswidrige Tat" das Wesen der Schuld gar nicht trifft, also ganz verfehlt ist. Wenn er trotzdem wiederholt für seine Ansicht den Ruhm in Anspruch nimmt, eine tiefere wissenschaftliche Erfassung des Verbrechens zu begründen, so mag sich der Leser selbst das Nötige dazu denken.

Übrigens hat v. Liszt selbst seine Definition als ungenügend charakterisiert. Nicht bloß objektiv, sondern auch subjektiv muß nach ihm die Verknüpfung der rechtswidrigen Tat mit der Willensbetätigung des Handelnden gegeben sein, damit eine Verschuldung vorliege. Warum das? Von seinem Standpunkt dürfte es ihm schwer fallen, einen stichhaltigen Grund dafür anzugeben. Der Wille ist ja nach den Deterministen in der Menschenmaschine nur ein Rädchen, wie jedes andere. Alles wickelt sich im Menschen unter den gegebenen Umständen mit unerbittlicher Notwendigkeit ab. Unter Voraussetzung der genügenden Erkenntnis gerät der Wille notwendig nach einer bestimmten Richtung in Bewegung, und der Wille seinerseits bewegt wieder notwendig die übrigen Fähigkeiten. Müßte man also von diesem Standpunkt nicht eher der Erkenntnis, dem Verstand als dem Willen die Schuld auf Rechnung setzen? Warum führen trotzdem alle die Schuld auf den Willen zurück? Weil der Wille allein unter Voraussetzung der genügenden Erkenntnis die Herrschaft über sein Wollen und dadurch über alle menschlichen Handlungen hat, und wenn er sich frei zur bösen Tat entschließt, auch die Verantwortung dafür auf sich nimmt.

Der Wille ist der eigentliche Beweger und Beherrscher aller menschlichen Fähigkeiten, und nur soweit das Handeln vom freien Willen ausgeht, kann es dem Menschen als Menschen zugeschrieben und auf Rechnung gesetzt werden, das gilt sowohl im Guten als im Bösen. Wer etwas Gutes tut, ohne es gewollt zu haben, verdient kein Lob, und wer etwas Böses tut, ohne es gewollt zu haben, verdient keinen Tadel. Erst dadurch ladet der Mensch eine Schuld auf sich, daß sein Wille frei das erkannte Böse umfaßt und so gewissermaßen zu seinem Eigentum macht. Die äußeren Handlungen können dem Menschen nur insoweit zum Verdienst und zur Schuld angerechnet werden, als sie aus dem freien Willen hervorgehen. Die Pharisäer warfen reiche Gaben in den Opferkasten, und doch war ihr Tun sichtlich wertlos, ja verwerflich, weil es aus verkehrtem Willen, aus bloßer Ehrsucht hervorging, während die geringe Gabe der armen Witwe wegen des guten Willens in den Augen Gottes kostbar war.

Wie Prof. v. Liszt, so will auch sein Kollege v. Hippel den Schuldbegriff vom deterministischen Standpunkt „bestätigen". Er gibt zu, daß das Schuldurteil den Vorwurf eines schlechten oder unbesonnenen Verhaltens enthalte, und dieser Vorwurf lasse sich nur erheben bei vorsätzlichen

und fahrlässigen Handlungen zurechnungsfähiger Menschen. Dann wendet er sich ein: „das Strafrecht fordert zur Fahrlässigkeit pflichtwidrige Unaufmerksamkeit in dem Sinne, daß der Täter den herbeigeführten Erfolg hätte vermeiden sollen oder können. Ist dieses ‚Können' nicht indeterministisch? Näheres Zusehen führt zur Verneinung der Frage. Das Können bedeutet lediglich: der Verstand der Täters muß soweit entwickelt gewesen sein, daß er *bei derjenigen Anspannung seiner Willenskraft, welche der Verkehr fordert*, das Resultat hätte vermeiden können. Aber nicht: er konnte unter gleichen Verhältnissen so und anders handeln." [1]

Die Fahrlässigkeit besteht also nicht darin, daß der Täter etwas unterließ, was er tun konnte und sollte, sondern darin, daß er unter Voraussetzung der nötigen Verstandesentwicklung die Anspannung der Willenskraft nicht hatte und nicht haben konnte, welche der Verkehr erforderte, und bei welcher das Unglück vermieden worden wäre. Um das Ungereimte dieser Erklärung handgreiflich zu machen, wollen wir uns in einen Gerichtssaal versetzen, in dem ein Eisenbahnbeamter angeklagt ist, durch seine Fahrlässigkeit ein schweres Eisenbahnunglück verursacht zu haben.

Richter (Determinist): Sie waren sich bewußt, daß durch Ihre Unterlassung ein schweres Unglück herbeigeführt werden konnte?

Angeklagter: Jawohl.

Richter: Warum haben Sie denn nicht die nötigen Vorsichtsmaßmaßregeln ergriffen?

Angeklagter: Ich konnte einfach nicht.

Richter: Warum denn nicht?

Angeklagter: Sie wissen doch, Herr Richter, daß die Freiheit eine Illusion. Ich konnte nicht anders handeln, als ich gehandelt habe.

Richter: Das ist richtig, Sie konnten nicht anders handeln als Sie gehandelt haben. Das steht „wissenschaftlich" fest. Aber ich muß Sie trotzdem wegen Fahrlässigkeit verurteilen, weil Sie bei größerer Anspannung der Willenskraft, die der Verkehr erforderte, *die Ihnen allerdings unmöglich war*, das Unglück hätten verhindern können.

Wir glauben, jeder Unbefangene fühlt das Ungereimte solcher Erklärungen, zu denen der Determinist seine Zuflucht nehmen muß, um überhaupt noch von Schuld reden zu können. Wir haben die feste Über-

---

[1] V. *Hippel*, Willensfreiheit und Strafrecht 123 A. 2.

zeugung, in Wirklichkeit würde kein vernünftiger Richter es wagen, einen Angeklagten wegen Fahrlässigkeit zu verurteilen, sobald feststeht, daß er gar nicht anders handeln konnte, daß er alles getan, was in seiner Macht stand. Zu Unmöglichem ist niemand verpflichtet, es gibt also keine Pflicht, die über unser Können hinausreicht.

Es frage sich nur jeder selbst. Sobald er sich ehrlich und redlich sagen kann: ich habe alles getan, was in meiner Macht lag, ich konnte gar nicht anders, so macht er sich keine Vorwürfe mehr, er hat das klare Bewußtsein, daß er unschuldig ist. Warum leugnen die Deterministen diese ganz offenkundige Tatsache? Ist es etwa die überzeugende Macht der Wahrheit, die sie zu dieser Leugnung drängt? Keineswegs, sondern bloß ihre vorgefaßte deterministische Theorie, die mit ihrer gesamten Weltanschauung zusammenhängt, und der zuliebe sie einen beständigen Kampf gegen den gesunden Menschenverstand führen müssen.

Zu bedauern ist nur, daß es diesen blinden Vorwärtsstürmern gelingt, mit ihrem lauten und anmaßlichen Pochen auf ihre „Wissenschaft" manche Juristen förmlich einzuschüchtern.

Obwohl die eigentliche Quelle und der eigentliche Herd der Schuld der Wille ist, so ist es doch nicht Aufgabe des staatlichen Richters, den Menschen wegen seiner rein inneren Gesinnung zur Rechenschaft zu ziehen. Gott, der Herzen und Nieren durchforscht, wird einst einem jeden entsprechend seiner inneren Gesinnung auf der untrüglichen Wagschale seiner ewigen Gerechtigkeit Lohn und Strafe zumessen. Den irdischen Richter geht die rein innere Gesinnung nichts an. De internis non iudicat praetor. Nur soweit die innere Gesinnung, das Denken und Wollen, sich in äußere Taten umsetzt, hat er das Recht, den Täter zur Rechenschaft zu ziehen. Es ist also eine völlige Verschiebung der Stellung des Richters, wenn ihm die kriminal-soziologische Schule als wesentliche Aufgabe die Beurteilung der ganzen inneren Gesinnung des Verbrechers zuweist.

„Man kann es", sagt v. Liszt, „als den tiefsten Gegensatz zwischen der alten und der neuen Auffassung bezeichnen, daß jene den äußeren Erfolg der Tat, diese die innere Gesinnung des Täters als das in erster Linie ausschlaggebende Moment betrachtet. . . . Nach der heute herrschenden Ansicht hat der Richter nur die einzelne, den Gegenstand der Anklage bildende Tat zu beurteilen, die Tat herausgerissen aus dem Leben des Täters, die auf den Isolierschemel der logisch-juristischen Ob-

struktion gestellte Tat; der Richter soll nicht zurückgreifen auf das, was vor der Tat gelegen ist, er darf nicht die Befürchtungen und Hoffnungen in Betracht ziehen, die der Täter für die Zukunft weckt. Für die zur Aburteilung stehende Tat soll der Täter büßen; und ist das geschehen, so betrachtet man die Tat verbüßt: ne bis in idem. — Für unsere Forderung dagegen soll die durch die Tat bewiesene Gesinnung des Täters den Ausschlag geben. Seine Stellung zur Rechtsordnung, seine ganze Vergangenheit und was sie für die Zukunft erwarten läßt, soll bestimmend sein für Art und Maß der Strafe. Ob der Angeklagte das erste Mal vor Gericht steht oder ob er zu den getreuen, ortskundigen Stammgästen unserer Anstalten gehört, soll entscheidend ins Gewicht fallen."[1]

Wenn hier angedeutet wird, nach der heutigen Auffassung werde bloß die äußere Tat des Verbrechers beurteilt ohne Rücksicht auf die innere Gesinnung, so ist das unrichtig. Auch heute wird auf die Gesinnung Rücksicht genommen, aber freilich nur insofern sie sich durch die Tat bekundet. Die Grundlage für das Urteil des Richters bildet zunächst — unter Voraussetzung der Zurechnungsfähigkeit — die äußere Tat. Wenn auch die Schuld vom Willen abhängt, so ist doch unzweifelhaft, daß in normalen Umständen der Mensch die Verwerflichkeit seines Tuns richtig beurteilt, daß also im Durchschnitt die äußere Tat als Gegenstand des Willens die Schuld bestimmt. Doch darf sich der Richter damit nicht begnügen. Er soll soviel möglich aus den Umständen die Gesinnung des Täters bei Begehung der Tat beurteilen und so die Größe der Schuld feststellen. Tatsächlich handelt auch jeder vernünftige Richter nach diesem Grundsatz. Ergibt sich aus den Umständen, daß der Verbrecher aus böser, niederträchtiger Gesinnung gehandelt, so wird das Strafmaß erhöht; stellt sich aber heraus, daß der Täter aus edeln Beweggründen gehandelt, oder liegen sonstige Milderungsgründe vor, so wird das Strafmaß gemindert. Selbstverständlich kommt auch der Rückfall als erschwerender Umstand in Betracht.

Damit ist aber die kriminal-soziologische Schule noch nicht zufrieden. Das Urteil des Richters soll nach ihr an erster Stelle auf die ganze innere Gesinnung fallen, auf die „ganze psychologische Persön-

[1] Mitteilungen der Internationalen kriminalistischen Vereinigung IV 138 bis 139; Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft XIII 35.

lichkeit", mit allen Hoffnungen und Befürchtungen, die sie für die Zukunft weckt. Das ist eine unzulässige Verschiebung der Aufgabe des Richters. Die rein innere Gesinnung geht ihn gar nichts an. Diese untersteht allein dem Urteile Gottes, der in die Tiefen des Herzens schaut. Der menschliche Richter kann sich auch gar nicht auf dieses Gebiet der ganzen inneren Gesinnung wagen, ohne sich den allergrößten Mißgriffen auszusetzen. Wie sollte er es fertig bringen, in den wenigen Augenblicken oder Stunden, während deren der Angeklagte vor ihm steht, sich ein zuverlässiges Urteil zu bilden über die ganze psychologische Persönlichkeit, die ganze innere Gesinnung mit allen Befürchtungen und Hoffnungen, die sie weckt? Wäre wirklich die ganze innere Gesinnung der eigentliche Gegenstand des Urteils, so täte man jedenfalls besser daran, die Richter zu verabschieden und durch Psychiater und Psychologen zu ersetzen, die in diesem Punkte viel bewanderter sind.

Prof. v. Liszt widerspricht sich auch. Zur Schuld und zum Verbrechen gehört nach ihm wesentlich eine „rechtswidrige Handlung" oder ein „Tatbestand, an den die Rechtsordnung die Strafe als Rechtsfolge knüpft". Wo in aller Welt gibt es nun ein Staatsgesetz, das gewisse rein innere Gesinnungen, Gedanken oder Entschlüsse verböte? Solche Gesetze zu erlassen fällt keinem vernünftigen Gesetzgeber ein. Also kann auch die bloße innere Gesinnung in Bezug auf den Staat nicht rechtswidrig sein. Rechtswidrig schuldbar ist bloß die äußere Verletzung der Rechtsordnung, sofern sie eine aus dem freien Willen hervorgehende menschliche Handlung ist.

Bisher haben wir die Schuld oder das Verbrechen im allgemeinen betrachtet. Wir wollen noch die wichtigsten Einteilungen der schuldhaften Handlungen kurz besprechen, weil sie uns Gelegenheit bieten, einige deterministische Begriffsbestimmungen auf ihren Wert zu prüfen.

Man unterscheidet vor allem schuldhafte Handlungen und schuldhafte Unterlassungen. Da der Wille frei ist, d. h. es in seiner Gewalt hat, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln, so ist nicht bloß das freiwillige Begehen einer verbotenen, sondern auch die freiwillige Unterlassung einer gebotenen Handlung eine Schuld. In beiden Fällen liegt eine freiwillige Pflichtverletzung vor. Handelt es sich um eine positive unerlaubte Tat, so werden dem Täter auch alle übeln Folgen zur Schuld angerechnet, die sich voraussichtlich aus seinem Tun ergeben. Daher das alte Rechtssprichwort: versanti in illicito omnia imputantur quae sequentur ex delicto. Die Folgen einer

Unterlassung können uns nur dann zur Schuld angerechnet werden, wenn wir verpflichtet waren, sie zu verhindern. Ein Bahnwärter, der nicht rechtzeitig den Übergang über die Eisenbahn absperrt, wird verantwortlich für die voraussichtlichen Folgen seiner Unterlassung.

Von besonderer Wichtigkeit im Strafrecht ist die Unterscheidung zwischen vorsätzlicher Schuld (dolus) und Fahrlässigkeit; doch bezieht sich diese Unterscheidung nicht sowohl auf die unerlaubte Handlung selbst, als auf die übeln Folgen, um derentwillen die Handlung verboten ist. Sind diese übeln Folgen in sich gewollt, beabsichtigt, sei es nun als Mittel oder als Zweck, so liegt vorsätzliche Schuld vor; treten dagegen die Folgen bloß ein wegen pflichtwidriger Unaufmerksamkeit oder Nachlässigkeit, ohne vom Täter beabsichtigt zu sein, so liegt Fahrlässigkeit vor.

Stirbt einem Chirurgen bei einer gefährlichen Operation der Kranke, weil jener es an der erforderlichen Aufmerksamkeit und Sorgfalt fehlen ließ, so ist er der fahrlässigen Tötung schuldig. Mord und Totschlag dagegen sind vorsätzliche Tötungen. Mord und Totschlag kommen darin überein, daß der Tod des Nebenmenschen in sich als Wirkung der Handlung gewollt oder beabsichtigt war; sie unterscheiden sich aber dadurch, daß der Totschlag in plötzlicher und heftiger leidenschaftlicher Aufwallung verübt wird, während der Mord mit voller Überlegung geschieht. Beim Totschlag fallen moralisch genommen der Entschluß und die Ausführung immer zusammen, was beim Mord nur in höchst seltenen Fällen der Fall sein kann. Der Totschlag ist ein geringeres Verbrechen als der Mord, weil infolge der heftigen leidenschaftlichen Aufregung die Zurechnungsfähigkeit vermindert ist[1].

Genauer würde man unseres Erachtens unterscheiden zwischen beabsichtigter und nicht beabsichtigter (fahrlässiger) Tötung. Der Vorsatz geht immer nur auf unser eigenes Handeln, die Absicht aber auch auf die Wirkung selbst als nächstes Ziel unserer Handlung. Bei einer Tötung geht der Vorsatz auf das Abschießen des Gewehrs, die Absicht auf den Tod des Nebenmenschen. Der Vorsatz geht auf den Gebrauch der Mittel,

[1] Nicht glücklich ist die Fassung des § 212 des deutschen St.G.B.: „Wer vorsätzlich einen Menschen tötet, wird, wenn er die Tötung nicht mit Überlegung ausgeführt hat, wegen Totschlags mit Zuchthaus nicht unter 5 Jahren bestraft.“ Ohne Überlegung ist überhaupt keine strafbare Handlung möglich. Es wäre also näher zu bestimmen, welche Überlegung gemeint ist.

die Absicht auch auf das Ziel, insofern es durch Mittel erstrebt wird. Es ist aber zur absichtlichen Tötung nicht nötig, daß der Tod das letzte Ziel unserer Handlung sei, ja meistens ist das gar nicht der Fall. Der Mörder beabsichtigt als eigentliches Endziel seiner Handlung vielleicht die Befriedigung seiner Habsucht oder Rachsucht, trotzdem ist der Tod des Nebenmenschen als nächstes Ziel seiner Handlung gewollt und beabsichtigt.

Gegenstand der Absicht können auch fremde Verbrechen sein, Gegenstand des Vorsatzes aber immer nur unsere eigenen Handlungen, sofern sie von unserem Willen abhangen. Sowohl der Vorsatz als die Absicht sind Betätigungen des Willens.

Ganz verfehlt ist deshalb die sog. „Vorstellungstheorie", nach welcher der Vorsatz „die die Willensbetätigung begleitende Vorstellung des Erfolges" ist[1]. Mit Recht bemerkt Professor Lammasch (Grundriß des Strafrechts[2] 1902, 23), man könne das Wesen des Vorsatzes nicht ärger verkennen, als es in dieser Theorie geschehe. Sich etwas vorzusetzen oder vorzunehmen, ist nicht Sache des Verstandes, sondern des Willens. Wenn jemand den Vorsatz faßt, sich zu bessern und ein neues Leben zu führen, so stellt er sich nicht bloß etwas vor, sondern faßt den Willensentschluß, sein Leben zu ändern. In ähnlicher Weise faßt derjenige, der sich ein Verbrechen vorsetzt, den Entschluß, dasselbe zu begehen. Nach der v. Lisztschen Definition müßte man Gott alle Verbrechen seit Anfang der Welt als vorsätzlich zuschreiben. Denn sein Wille, die Welt zu erschaffen, war von der klarsten Vorstellung aller kommenden Verbrechen begleitet. Der General, der die Beschießung einer Stadt befiehlt, hat die Vorstellung, daß auch viele Kinder und Frauen getötet werden! Übrigens vermag v. Liszt selbst nicht seine Begriffsbestimmung durchzuführen. Bei der näheren Erklärung derselben sagt er: „Vorsatz liegt demnach vor, wenn der Erfolg beabsichtigt, d. h. die Voraussicht des Erfolges der Beweggrund des Handelns war; wenn der Täter um der durch die Handlung zu bewirkenden Veränderung in der Außenwelt willen die Handlung vornimmt: wenn jene Veränderung das Ziel, ihre Herbeiführung den Zweck des Handelns bildet; wenn der Erfolg bezweckt, begehrt, erstrebt war. Dabei ist es gleichgültig, ob der Täter mit größerer oder geringerer Bestimmtheit

[1] So v. Liszt, Lehrbuch des deutschen Strafrechts § 39 S. 171, der diese Theorie die heute herrschende Meinung nennt.

auf den Eintritt des Erfolges gerechnet, diesen als notwendig oder möglich vorausgesehen hat.“[1]

Worauf es also nach v. Liszt selbst beim Vorsatz an erster Stelle ankommt, ist, daß der rechtswidrige Erfolg der Handlung bezweckt, begehrt und erstrebt werde; Bezwecken, Begehren und Erstreben sind aber Betätigungen des Willens, nicht des Verstandes. Und v. Liszt behauptet ja auch selbst, daß zum Verschulden die subjektive Verknüpfung der rechtswidrigen Tat mit dem Willen des Täters erforderlich ist. Also muß die wichtigste Art der Verschuldung, die vorsätzliche Schuld im Willen ihren eigentlichen Sitz haben. Nicht im Erkennen liegt die Schuld, sondern im Wollen.

Wie den Vorsatz definiert v. Liszt auch die Fahrlässigkeit ganz unrichtig. „Fahrlässigkeit ist Nichtvoraussicht des voraussehbaren Erfolges bei Vornahme der Willensbetätigung.“[2] Die Fahrlässigkeit ist doch eine Schuld, ohne irgend welche Voraussicht ist es aber unmöglich, daß man uns die Folgen unserer Handlungen zur Schuld anrechne. Wir können nur für das verantwortlich gemacht werden, was wir irgendwie, wenigstens dunkel oder im allgemeinen vorausgesehen haben, nicht für das, was voraussehbar war, aber tatsächlich in keiner Weise vorausgesehen wurde. Der Weichensteller weiß, daß, wenn er es aus Trägheit oder Leichtsinn an der erforderlichen Aufmerksamkeit und Sorgfalt in seinem Amte fehlen läßt, leicht schweres Unglück eintreten könne, ja sogar wahrscheinlich eintreten werde; deshalb erkennt er seine Pflicht, es an der pflichtschuldigen Aufmerksamkeit nicht fehlen zu lassen, um die Gefahr eines Unglückes fernzuhalten. Unterläßt er diese Aufmerksamkeit dennoch, so wird er für die Unglücksfälle verantwortlich. Er sah wenigstens die Gefahr dieser Unglücksfälle voraus und kannte seine Pflicht, diese Gefahr fernzuhalten. In dieser freiwilligen Unterlassung der erforderlichen Aufmerksamkeit bestand seine Fahrlässigkeit. Nicht der Verstand, sondern der Wille ist der eigentliche Sitz der Fahrlässigkeit.

v. Liszt widerspricht sich auch mit seiner Definition. Fahrlässigkeit ist „Nichtvoraussicht des voraussehbaren Erfolges bei Vornahme der Willensbetätigung“. Wem war der Erfolg voraussehbar? Offenbar dem Täter. Also konnte derselbe eine andere Voraussicht haben, als er gehabt hat, mit andern Worten: er konnte anders handeln, als er gehandelt hat. Das

[1] Lehrbuch des Strafrechts 172. [2] Ebd. 184.

ist aber nach dem Determinismus falsch, demzufolge der Mensch in den konkreten Umständen nie anders handeln kann, als er tatsächlich handelt. Ist das nicht ein offener Widerspruch?

Der vielgefeierte Strafrechtslehrer spricht mit Geringschätzung von seinen Gegnern. Noch unlängst schrieb er in der „Woche“[1] bei Gelegenheit der Besprechung der Schrift von Hans Leuß: „Aus dem Zuchthaus“: „Von den Anhängern der vergeltenden Gerechtigkeit wird der Verfasser keinen einzigen überzeugen. Und das ist entscheidend; denn sie herrschen noch auf den Lehrstühlen wie auf der Richterbank, in den Ministerien wie in den Volksvertretungen. Überzeugen kann man nur den, der seine Ansicht auf Gründe stützt; wer von Postulaten ausgeht und bei Schlagworten endigt, steht außerhalb der wissenschaftlichen Diskussion.“

Das ist ein hübsches Muster von der vornehmen Art, wie der Vorkämpfer der neuen kriminalistischen Schulen mit seinen Gegnern umzugehen beliebt. Niemand macht sich mehr der Fehler schuldig, die er hier seinen Gegnern vorwirft, als er selbst und seine Anhänger. Von wissenschaftlichen Gründen haben wir in ihren Ausführungen wenig gefunden, dafür um so mehr apodiktische Behauptungen, die mit souveräner Zuversicht vorgetragen werden, und die Grundlage von allem bildet das auf ihrer ganzen Weltanschauung ruhende Postulat des Determinismus, dem zuliebe man alle hergebrachten Begriffe umwertet, umbiegt und verflacht und sich auch vor Widersprüchen nicht scheut. **Viktor Cathrein** S. J.

Gehirn und Seele.

(Schluß.)

Während der Idealismus nur wenige Anhänger zählt und der reine Materialismus unter den Psychologen ebenfalls keinen großen Anklang findet, ist es einer Theorie, die in ihren ersten Anfängen teils bis auf Spinoza, teils bis auf Leibniz zurückdatiert, gelungen, die Koryphäen der modernen Psychologie für sich zu gewinnen. Paulsen und Wundt,

[1] Jahrgang 1903, Nr 43, S. 1911.

Ebbinghaus und Höffding, Jodl und Münsterberg zählen zu ihren Verteidigern. Es ist der psychophysische Parallelismus.

Drei Behauptungen bilden nach Ebbinghaus[1] die Grundzüge des partikulären oder empirischen Parallelismus: 1. Die Lehre von der Zuordnung physiologischer (Nervenprozesse) zu den psychischen Vorgängen. (Parallelismus im engeren Sinne.) 2. Die Lehre von der eigentlichen Identität psychischer und physiologischer Prozesse. (Identitätshypothese.) 3. Die Leugnung einer Seelensubstanz als Träger des psychischen Geschehens. (Aktualitätstheorie.)

I.

Wir beginnen die Prüfung dieser einzelnen Punkte mit der Darlegung und Würdigung des letzten: der Aktualitätstheorie.

„Am einfachsten", so versichert uns Hellpach[2], „gestaltet sich das Problem der Seele. Die wissenschaftliche Betrachtung hat kein besonderes Wesen aufgefunden, das Träger der geistigen Vorgänge wäre. Sie lehrt uns nur den Zusammenhang der geistigen Vorgänge, die Regeln, nach denen sie sich vollziehen, und sie braucht zu alledem nicht nur kein besonderes Seelenwesen, sondern sie hat es erst beseitigen müssen, nachdem es der Entwicklung der Psychologie zur Wissenschaft den Weg jahrhundertelang versperrt hatte. Seele, Psyche im psychologischen Sinne, bedeutet weiter nichts als die Gesamtheit der in uns sich abspielenden psychischen Ereignisse. Wir bekennen uns damit zur Aktualitätslehre. Das Geistige ist uns keine Substanz, kein unkörperliches Ding, sondern ein Vorgang, ein actus. Für eine wissenschaftliche Psychologie ist dieses Prinzip heute eine unbedingte Voraussetzung; denn als Vorgang ist uns alles Psychische gegeben, und nur ans Gegebene hat eine Wissenschaft anzuknüpfen. Ob nun von der Aktualitätslehre ausgehend und sie für die wissenschaftliche Betrachtung festhaltend als letzte philosophische oder religiöse Lösung doch noch eine Substanzlehre, der Glaube an ein Seelenwesen möglich ist, darauf hat die Psychologie nicht mehr zu antworten."

Daß „wissenschaftliche Betrachtung ohne Seelensubstanz" in eine peinliche Lage kommt, erhellt schon daraus, daß sie stetsfort mit dem Ausdruck „Seele" operieren muß und anderseits gezwungen ist, dem Begriffe eines substantiellen Wesens den Begriff eines Komplexes von Erscheinungen zu substituieren. Ebenso benötigt sie überall den Begriff eines Subjekts,

[1] Grundzüge der Psychologie.

[2] Grenzwissenschaften der Psychologie 17. Als bester Kommentar zu dieser kühnen Behauptung dient die Zerfahrenheit, die in der Psychologie heimisch geworden, nachdem man die Seele verworfen.

von dem wir ja alle aussagen, daß ihm jene Erscheinungen zukommen, und kann doch einen solchen Begriff nicht folgerichtig aufrecht erhalten. Wer ist das „Ich", dem die Gedanken und Wünsche zukommen, dem sie sich kund tun? Ist es der Komplex der Gedanken, Wünsche, Gefühle? Wem inhäriert dann der erste Gedanke, der erste Wunsch? Mag man die Frage hinausschieben in den Bereich der Metaphysik; entgehen kann man ihr nicht. Immer fragt die Vernunft gebieterisch wieder: „Welches ist der Träger psychischer Geschehnisse? Ebbinghaus glaubt, die lästige Frage entkräften zu können.

„Wie es sein kann, daß etwas nicht für sich und selbständig in der Welt existiert, sondern an einem Träger haftet, ohne daß doch zugleich dieser Träger als ein besonderes Wesen im metaphysischen Sinne außerhalb des Getragenen und neben ihm vorhanden ist, lehre ein einfaches Beispiel.

Man sehe die Pflanze. Sie hat Wurzeln, Zweige, Blätter, Zellen, trägt Blüten, Früchte, eine Krone usw. Ganz wie die seelischen Gebilde existiert auch das, was die Pflanze an sich hat, nicht isoliert und selbständig in der Welt, sondern nur verbunden untereinander und namentlich getragen von einem Substrat oder Subjekt, an dem es haftet. Losgelöst voneinander und von ihrem Träger sind Blätter und Blüten ihrem wahren Wesen nach nicht mehr vorhanden, nur den Namen behalten sie noch eine Weile und das oberflächliche Aussehen. Aber wer ist hier der Träger alles dessen, was bloß als Getragenes vorhanden ist? Wer das Subjekt, das, welches alle die einzelnen unselbständigen Gebilde hat und ihnen Grundlage und Zusammenhang gibt? Ein besonderes einfaches Wesen, unabhängig und unterscheidbar in seiner Existenz von dem, was es hat oder trägt? Eine Realität außer oder hinter den bloßen Teilrealitäten, die eben genannt wurden? Doch schlechterdings nicht. Sondern das, was die Blätter hat, ist der aus Wurzeln, Stamm, Rinde, Zweigen usw. bestehende Komplex, und wiederum das, was die Wurzeln hat, ist größtenteils derselbe Komplex, nämlich Stamm, Rinde, Zweige, Blätter."

Ebbinghaus hat durch das angeführte Beispiel wirklich bewiesen, daß nicht jedes „Subjekt", nicht jeder „Träger" adäquat von dem verschieden zu sein braucht, dessen Träger er genannt wird. Er vergißt aber beizufügen, daß bei seinem Beispiel die Teilrealitäten Blätter, Blüten, Wurzeln substantielle Gebilde sind, wenngleich sie als lebende Blätter, lebende Blüten, lebende Wurzeln eine gewisse Unselbständigkeit zeigen. Aus dem Beispiel geht hervor, daß man nicht aus jedem „Haben", jedem „Trägersein" der Seele schließen darf, diese sei verschieden von dem Gehabten, Getragenen. Die Seele „hat" ein psychisches Sein, sie ist doch nicht von diesem Sein reell verschieden. Das werden auch die Verteidiger der Sub-

stantialitätstheorie Herrn Ebbinghaus einräumen. Kann sein Beispiel Anwendung finden? Ist die nötige Gleichheit der Umstände vorhanden? Darum handelt es sich.

Ebbinghaus fährt fort:

„ . . . So und nicht anders, sage ich nun, verhält es sich auch mit dem Träger des Seelischen, mit dem ‚Ich'. Träger und Getragenes sind auch hier nichts Wesensverschiedenes und voneinander Unabhängiges. Sondern das nach Aussage der unmittelbaren Erfahrung freilich Vorhandene, das jetzt diesen Gedanken hat, jetzt einen andern, augenblicklich den blauen Himmel erblickt, wo es kurz vorher noch Wolken sah, ist nichts anderes als die reiche Gesamtheit aller der Empfindungen, Gedanken, Wünsche usw., die mit jenen erstgenannten in unmittelbaren Wechselwirkungen, Beziehungen, Verbindungen stehen. Und daß ich diese als das Habende und Zugrundeliegende auffasse, jene als das Gehabte und vorübergehende Äußerungen, ist lediglich Sache der jeweiligen Betrachtung. Vorstellungen einer gewissen Vergangenheit, Pläne einer gewissen Zukunft sind etwas, was mein ‚Ich' als etwas von ihnen Gesondertes hat und erwägt, wenn gerade sie im Vordergrunde des Seelenlebens stehen, dagegen etwas, was zu dem ‚Ich' selbst gehört und sein Wesen ausmachen hilft, wenn etwas anderes jenen Vordergrund einnimmt. Namentlich aber gilt hier wieder ganz besonders das als eigentlicher Träger und Kern des Seelenlebens, was sich aus der ganzen Fülle seiner Teilrealitäten als besonders beständig oder als besonders wichtig erweist. Vorstellungen einer gewissen Jugendzeit, eines gewissen Lebensalters, eines gewissen Aussehens, gewisser Beziehung zu andern Personen, ferner gewisse Ideale, Sympathie-Bestrebungen usw. gehören hierzu. Wenn ich eindringlich frage, wer ich denn eigentlich bin, der jetzt diese Zeilen liest, nachdem er vorhin von einem Ausgang zurückgekehrt ist, so tritt zunächst jener Komplex hervor, und wenn ich die Frage zu andern Zeiten wiederhole, so ist es immer wieder dieser Komplex in annäherndem Bestande, der die Antwort gibt."

Wahrscheinlich würden die wenigsten Philosophiestudierenden — solange sie nicht in die Gedanken Humes sich ganz hineinvergessen — auf die Frage: Wer bist du, der dieses da denkt, liest, fühlt? je die Antwort geben: es sei der Komplex von früheren Gedanken, Wünschen. Ein ganz anderes Bild tritt bei dem „Ich" vor ihren Geist. Es ist das wenn auch unbestimmte Bild des ganzen Menschen mit Leib und Seele. Ebbinghaus wird nicht verlangen, daß seine Ansicht, die sehr ungewohnt lautet und mit einem Jahrtausend alten allgemeinen Sprachgebrauch so ganz und gar nicht harmonieren will, ohne Beweis als maßgebend betrachtet werde. Ein Beweis aber ward nicht geliefert. Das Beispiel kann keineswegs als Beweis gelten; denn Gedanken, Wünsche, Gefühle sind nicht wie

Blätter, Wurzeln, Blüten substantielle Teilgebilde, sondern Erscheinungen, Vorgänge, wie Ebbinghaus selbst immer und immer wiederholt. Nie aber kann es Erscheinungen geben ohne etwas, das erscheint, nie Vorgänge ohne ein Subjekt, an dem sie vorgehen. Substantielle Gebilde vermögen, wenn auch unvollkommen, zu bestehen, obgleich sie nicht getragen werden. Erscheinungen und Vorgänge vermögen dies nie und nimmer. Vermag es das Einzelglied nicht, weil es seiner Natur widerspricht, dann vermag es auch der Komplex nicht. Wie sollten ferner die früheren Vorstellungen, Gefühle, Wünsche aktuell vorhanden sein und Träger des aktuellen psychischen Geschehens sein können? Sie sind ja längst entschwunden gerade so gut, wie die Nervenprozesse, die ihnen zugeordnet waren. So bricht denn die Aktualitätstheorie in sich zusammen. Zwei Gedanken mögen die Verteidiger der Aktualitätstheorie irregeleitet haben: die Herbartsche Auffassung der Vorstellungen als für sich bestehender Realitäten; noch mehr aber die einseitige Auffassung des „Ichbegriffs". In doppelter Weise spricht man vom „Ich". Die eine Auffassung ist der substantiellen durchs Leben sich gleichbleibenden Grundlage des physischen wie psychischen Geschehens und Leidens. Ebbinghaus selber hat sie gar nicht übel charakterisiert[1]. Ganz anders verhält sich die Sache, wenn man unter dem „Ich" die Gesamtvorstellung versteht, wie sie sich aus den physischen wie psychischen Eigentümlichkeiten, aus den Charaktereigenschaften, der Eigenart des Denkens, Wollens, Handelns ergibt. Diese kann sich ändern, wechseln; „ich erkenne mich selbst nicht wieder". Hier greifen natürlich die psychischen Ereignisse der Vergangenheit tief ein in das „Ich", und doch wird auch hier das „Ich" nicht konstituiert aus den Vorstellungen, Gefühlen rc., sondern aus den mehr oder minder bleibenden Charaktereigentümlichkeiten, die jenen zu Grunde liegen oder aus ihnen resultieren. Auch diese aber bedürfen eines substantiellen Trägers; sie können nicht in der Luft schweben. So unhaltbar die Aktualitätstheorie auch ist, sie gilt im modernen Parallelismus als „Rührmichnichtan".

II.

Die Grundgedanken, welche die zweite Hauptlehre — Parallelismus ohne Wechselwirkung — bilden, charakterisiert Wundt folgendermaßen:

[1] Grundzüge der Psychologie, 9—11.

„Die Naturvorgänge bilden nach den Voraussetzungen, zu denen die Naturlehre durch zwingende Gründe geführt wird, einen streng in sich abgeschlossenen Kreis von Bewegungen unveränderlicher Elemente, der durch die allgemeinen Gesetze der Mechanik beherrscht wird. Niemals kann aber aus einer Bewegung etwas anderes abgeleitet werden als eine Bewegung. . . .“

„Daraus ergab sich uns die Forderung, daß auch die psychischen Vorgänge nur aus einander, die verwickelteren aus den einfacheren abgeleitet werden können . . . und auf dem Wege, den wir zurückgelegt, hat sich nun diese allgemeine Forderung im einzelnen bestätigt. . . .“

„Dennoch stellte es sich uns als ein nicht minder allgemeines Ergebnis dar, daß psychische Vorgänge mit bestimmten physischen Prozessen in unserem Körper, namentlich im Gehirn in einem Zusammenhang stehen, durch welche beide einander regelmäßig zugeordnet erscheinen. Ein solcher Zusammenhang kann nicht anders denn als ein Parallelgehen zweier nebeneinander bestehender, aber vermöge der Unvergleichbarkeit ihrer Glieder niemals direkt ineinander übergreifender Kausalreihen angesehen werden.“ [1]

Kurz gefaßt heißen die Punkte: Zuordnung psychischer und nervöser Prozesse, Geschlossenheit der psychischen wie der physischen Kausalreihe in sich, Leugnung jeder Wechselwirkung.

1. Fassen wir zunächst den Parallelismus oder die Zuordnung psychischer und nervöser Prozesse ins Auge. Man glaubt in dem Wort Parallelismus den „empirischen Ausdruck des Zusammenhangs erblicken zu dürfen, den wir tatsächlich zwischen den körperlichen und seelischen Lebensvorgängen finden“. Glücklich möchten wir freilich die Bezeichnung nicht nennen. Zunächst erhebt sich die Frage, in wie weitem Umfang ist ein Parallelismus zwischen Psychischem und Physischem anzunehmen. Wir stellen uns dabei auf den Boden der gegebenen Tatsachen, nicht aprioristischer Möglichkeiten und Theorien.

Fragen wir uns vorerst, entspricht beim Menschen jedem physiologischen, speziell jedem nervösen Prozeß — denn dieser allein kann in Betracht kommen — auch ein psychischer Prozeß? Darauf ist zu antworten, daß von einer Zuordnung psychischer Prozesse zu nervösen Prozessen bloß bei den Funktionen der Gehirnrinde die Rede sein kann. Denn weder die Reflexzentren des Rückenmarks, der Oblongata, des Vier- und Sehhügels noch die Koordinationszentren des Kleinhirns haben nach dem jetzigen Stand des Wissens zum psychischen Leben eine direkte Beziehung. Ebensowenig kommen die Markmassen des Großhirns in Frage, weil sie

[1] Vorlesungen über Menschen- und Tierseele, Leipzig 1892, 480 f.

bloß der Leitung und dem Zusammenwirken nervöser Vorgänge dienen. Nach Abzug der subkortikalen Zentren bleibt noch die Gehirnrinde übrig (vgl. Fig. 4). Allein auch hier scheint eine Einschränkung geboten. Da die Gehirnrinde als ein lebendes Organ nie in stagnierender Ruhe

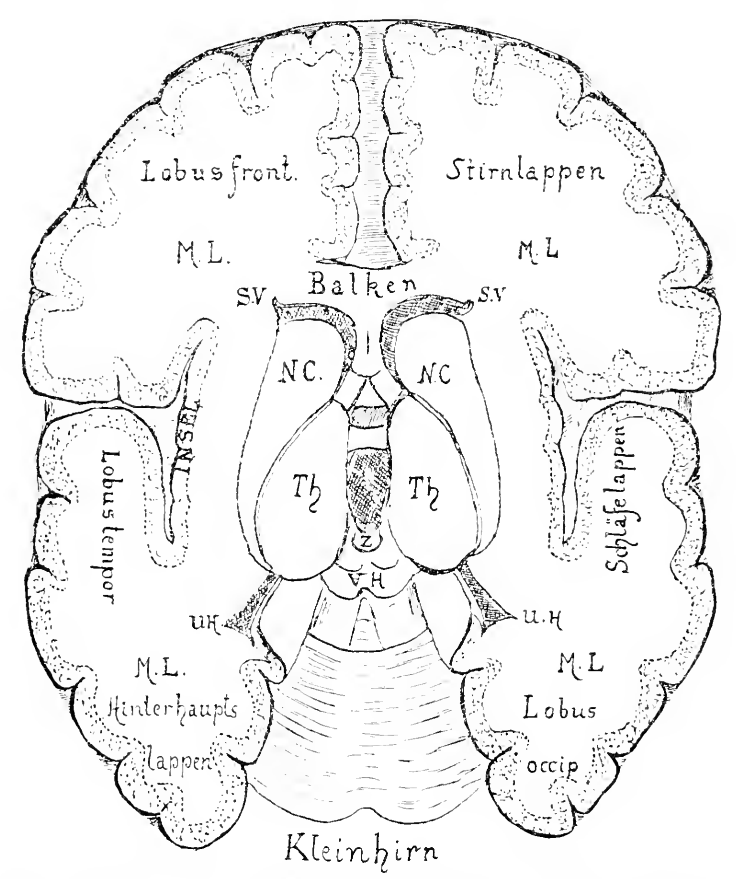


Fig. 4. Horizontalschnitt durch das Großhirn. (Nach Edinger a. a. O., aber schematisiert.) Die Hemisphären sind hinten auseinandergezogen. Der punktierte Rand der Figur stellt die graue Hirnrinde dar.

ML = Marklager. SV = Seitenventrikel. UH = Unterhorn desselben. NC = Schwanzkern (Nucleus caudatus) des Streifenhügels. Th = Sehhügel (Thalamus). VH = Vierhügel. Z = Zirkel.

sich befindet, sind stetsfort physiologische Prozesse in derselben vorhanden; beständig schreiten Assimilation der durch das Blut zugeführten Nährstoffe und Ausscheidung abgenutzter Stoffe voran, mögen periphere Sinnesreize kommen oder nicht. All diesen physiologischen Prozessen psychische Prozesse zugeordnet zu denken, liegt kein Grund vor.

Gehen wir bei Beantwortung der Frage vom Psychischen aus, so treten uns neue Einschränkungen entgegen. Es erscheint durch nichts erwiesen, daß jeder physischen Erscheinung im Menschen direkt ein nervöser Prozeß der Gehirnrinde zugeordnet sei. Die eingangs berührten Tatsachen zeigen zwar klar und deutlich, daß auch die intellektuellen und die inneren Willensakte in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis von dem Verlauf der Hirnrindenprozesse stehen. Es rührt dies davon her, daß die Ideenbildung und somit auch die Möglichkeit von Willensakten sinnliche Vorstellungen zur Voraussetzung haben. Ebenso zeigt uns die Erfahrung, daß alle unsere intellektuellen Akte, auch Urteile und Schlüsse, von Phantasietätigkeiten begleitet werden, und daß den Willensakten Regungen des sinnlichen Strebevermögens sich zugesellen. Da wir es im praktischen Leben nicht bloß mit universellen Begriffen, sondern auch mit den singulären Erscheinungen der Alltagswelt zu tun haben, ist auch die sinnliche Erinnerung unerläßlich.

Sinnliche Erinnerung, Tätigkeit der Phantasie, sinnliches Begehren sind aber an Nervenprozesse der Hirnrinde gebunden. Demnach läßt sich leicht erklären, wie es den Anschein haben kann, als ob auch den geistigen Akten Nervenprozesse entsprächen, während in Wirklichkeit nur den sinnlichen Akten solche physiologische Vorgänge zugeordnet sind.

Daß eine solche Erklärung den Tatsachen absolut genüge, ist einleuchtend. Eine direkte Zuordnung von Hirnrindenprozessen zu intellektuellen und inneren Willensakten ist nicht erwiesen. Ja sie ist unmöglich. Denn eine solche direkte Zuordnung hätte eine innere und wesenhafte Abhängigkeit der geistigen Erkenntnis- und Strebeakte vom Organismus zur Voraussetzung; eine solche innere und wesenhafte Abhängigkeit von körperlichen Organen, widerspricht aber, wie wir bei Beurteilung des gemäßigten Materialismus sahen, der innersten Eigenart der intellektuellen Tätigkeit und des Wollens. Es ist also absolut notwendig, den eigentlichen Parallelismus auch in Betrachtung der psychischen Phänomene auf das sinnliche Gebiet einzuschränken.

Freilich, wenn man die Ausführungen Ziehens liest[1], möchte man eine direkte Zuordnung von Hirnrindenprozessen auch zu den höheren psychischen Tätigkeiten vermuten. Denn der große Physiologe sagt, die Allgemeinvorstellungen (er meint Allgemeinbegriffe) schwinden in der sogenannten Gehirnerweichung

[1] Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn- und Seelenleben, Leipzig 1902.

(dementia paralytica), so daß man ihren Rückgang Monat für Monat in der klarsten Weise verfolgen könne, und Verluste derselben ohne Zerstörungen in der Hirnrinde kommen nicht vor. Ebenso gehen in der paralytischen Verblödung die höchsten ästhetischen und ethischen Gefühle, und zwar vor den niedrigen, zu Grunde. Die Urteilskraft verliere sich mit dem Untergehen der Assoziationsfasern und die Willensakte mit der Zerstörung bestimmter Hirnrindenpartien (Fig. 5)[1]. Allein Ziehens Darstellungen leiden an philosophischen Ungenauigkeiten. Er stellt die Allgemeinvorstellungen (schematisierte Phantasiebilder) den Allgemeinbegriffen, Vorstellungsassoziationen dem eigentlichen Urteil, äußere vom Willen befohlene Handlungen den inneren Willensakten gleich. Nun liegen aber den sinnlichen Vorstellungen, ihren Assoziationen, ihrer Reproduktion wie auch den äußeren,

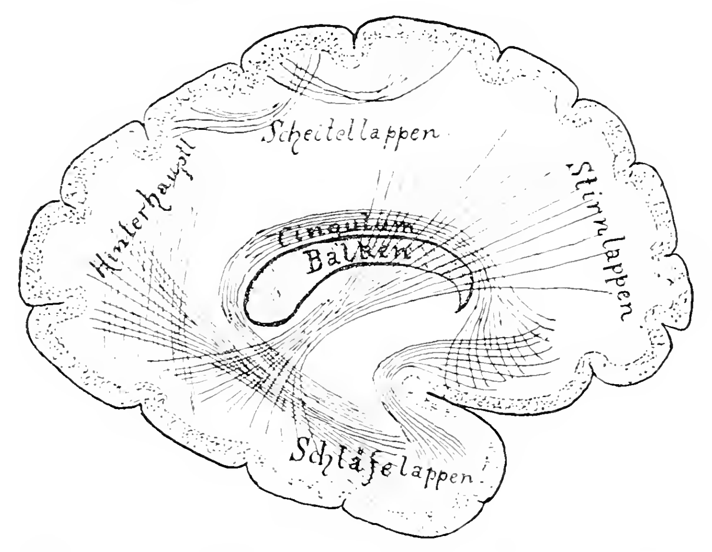


Fig. 5. Schema des Verlaufs der kürzeren Assoziationsfasern und der längeren Assoziationsbahnen der Rinde. (Nach Edinger a. a. O.⁵ 228 f.)

vom Willen befohlenen Bewegungen Nervenprozesse zu Grunde. Zugleich ist zu beachten, daß die Tätigkeit des sinnlichen Gedächtnisses und der Phantasie eine Vorbedingung für die Begriffsbildung, für das Urteil und die inneren Willensakte bildet. So läßt sich der Irrtum des großen Physiologen erklären[2].

Wir können das bisher über die Zuordnung von psychischen Geschehnissen zu den Nervenprozessen Gesagte durch ein Beispiel erläutern. Zwei

---

[1] Vgl. Fig. 2 und 3 (S. 397 403) dazu den Artikel „Zentralnervensystem und Sinnesleben" in dieser Zeitschrift 1903, LXV 552 f.

[2] Vgl. Fig. 5. Auf einem ähnlichen Mangel an Unterscheidung scheint die Annahme Flechsigs zu beruhen, daß die Assoziationszentren Denkorgane seien. Vgl. darüber diese Zeitschrift a. a. O. 553.

Schachspieler sind in ihr Spiel vertieft. Jeder verfolgt die Bewegungen und Blicke des andern, überlegt, kombiniert, wägt das Für und Wider ab, entschließt sich und macht seinen Zug. Hier haben wir eine Reihe von Nervenprozessen, in der Retina, in der Optikusbahn, in bestimmten Teilen der Okzipitalrinde, in andern Partien desselben zentralen Sehfeldes, in der Tastsphäre, in den psychomotorischen Rindenfeldern, in den Pyramidenbahnen, den Vorderhornzellen des Rückenmarks, den peripherischen motorischen Fasern, die sich bis in die Muskeln erstrecken. Wir können auch eine Reihe von psychischen Prozessen erkennen: Empfindungen, Erinnerungen früherer Kunstgriffe des Gegners, Assoziationen von optischen und Bewegungsvorstellungen, Überlegungen, Entschluß, Willensimpuls. Vergleichen wir diese Reihen, soweit sie überhaupt aufeinander bezogen werden können, so bemerken wir, daß die psychische Reihe später einsetzt und früher aufhört als die physiologische Reihe. Denn sie beginnt frühestens mit den Vorgängen im zentralen Sehfeld und endet spätestens mit den Vorgängen in den psychomotorischen Rindenfeldern. Einer ganzen Reihe von Nervenprozessen entsprechen also keine psychischen Vorgänge, und anderseits finden wir für die geistigen Akte der Überlegungen des Entschlusses und Willensbefehls kein Korrelat unter den Hirnrindenprozessen.

Die zweite Frage betrifft das Geschlossensein und die Lückenlosigkeit der beiden Kausalreihen. Um die Idee, welche hier der Parallelismustheorie zu Grunde liegt, recht zu verstehen, nehmen wir ein Beispiel, wie es Ebbinghaus andeutet[1]. Es ertönt ein Schuß, man vermutet Gefahr, überlegt und flieht. Hier haben wir nach Ebbinghaus zunächst „eine lückenlose Reihe materieller Umsetzungen durch das Nervensystem hindurch, von den ersten Erschütterungen infolge der äußeren Reize an bis zu den Innervationen, die der Muskeltätigkeit vorangehen". Zugleich haben wir eine „Reihe ganz anders gearteter Umsetzungen, von Gehörswahrnehmungen in Gedanken, Gefühle, Vermutungen von diesen in Entschlüsse und Willensäußerungen. . . . Die Glieder der einen Reihe rufen die der andern nicht hervor, noch greifen sie irgendwie ineinander ein". Demnach bildet jede dieser Reihen ein in sich abgeschlossenes, und da ein Glied das andere hervorbringt, lückenloses Ganzes.

Es erhebt sich nun die Frage, wie steht es mit dieser Geschlossenheit und Lückenlosigkeit der zwei Reihen?

[1] Grundzüge der Psychologie I 42 f.

Die Antwort muß lauten — und wir werden sie positiv nachweisen — daß zwei abgeschlossene und lückenlose Reihen, von denen die eine rein psychisch, die andere rein physiologisch sei, sich nicht verteidigen lassen.

Die Empfindungen (Sehen, Hören ꝛc.) schließen sowohl physiologische als psychische Momente in sich. Sie gehören also nicht allein der psychischen Reihe, sondern auch der Reihe der Nervenprozesse an. Es ist nicht angängig, die Empfindungen als ein Konglomerat von zwei Akten aufzufassen, einem Hirnrindenprozeß und einem nebenherlaufenden psychischen Prozeß. Die Empfindung wird auch von den Philosophen der verschiedensten Richtungen als ein letztes, nicht mehr reduzierbares Element aufgefaßt. Es ist ihr wesentlich, Funktion eines körperlichen Organs und zugleich Funktion eines psychischen Faktors zu sein. Dabei ist der eigentlich bildende, entscheidende und ausschlaggebende Faktor offenbar der psychische. So repräsentiert im sinnlichen Akte selbst das psychische Element den formgebenden, das physiologische den stofflichen Teil. Will man nicht die innere Abhängigkeit *sämtlicher* psychischen Erscheinungen, auch der sinnlichen, vom Organismus speziell von der Hirnrinde — aller Erfahrung zum Trotz — leugnen, so kommt man an der Annahme nicht vorüber, daß die Empfindung *ein* Akt sei, der sowohl in die physiologische, wie in die psychische Kausalreihe hineingehöre. Das gleiche gilt von den sinnlichen Vorstellungen, Gefühlen und Trieben. Eine strenge Sonderung einer psychischen und physiologischen Reihe läßt sich demnach nicht aufrecht halten; von einem Geschlossensein beider Reihen kann keine Rede sein.

Wie steht es mit der Lückenlosigkeit beider Reihen? Die Annahme, daß die Nervenprozesse sich lückenlos aneinanderreihen, ist sehr wahrscheinlich und unterliegt keinen besondern Bedenken. Nur darf man nicht vergessen, daß es sich dabei nicht bloß um Hirnrindenprozesse handelt, und vor allem nicht bloß um solche Vorgänge in der Hirnrinde, die mit psychischen Erscheinungen verbunden sind. Denn eine lückenlose Aufeinanderfolge solcher nervöser Prozesse, denen psychische Erscheinungen entsprechen, ist durch nichts erwiesen und durch nichts gefordert. Daß dagegen sich ein psychischer Vorgang immer lückenlos an den andern anschließen müsse, läßt sich nicht aufrecht halten. Das Bewußtsein mit seinen Lücken spricht entschieden dagegen. Es gibt tiefe Ohnmachten und absolute Bewußtlosigkeit. Wenn man entgegnet, jede Unterbrechung der psychischen Reihe würde das Entstehen eines neuen Gedankens, Willensentschlusses unmöglich machen, so antworten wir: dies wäre nur dann

der Fall, wenn es kein Seelenwesen gäbe[1]. Es gibt aber ein solches und muß eines geben.

2. Wir kommen nun zur Frage nach der Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem. Die zu Beginn unserer Arbeit erwähnten Tatsachen sprechen so klar und deutlich für eine Wechselwirkung, daß man staunt, diese von vielen Verteidigern der Parallelismustheorie in Abrede gestellt zu sehen. Wenn wir im folgenden die Konsequenzen einer solchen Leugnung darstellen, sehen wir von einer ganz eigenartigen Deutung des Parallelismus — Identitätshypothese — ab und betrachten den Parallelismus als solchen.

Werden einmal zwei Reihen unterschieden, eine physische und eine psychische, so müssen offenbar die äußeren Werke menschlicher Tätigkeit als letztes Glied der physischen Reihe [also der Nerventätigkeit usw.] aufgefaßt werden.

Ist nun jedes Glied der physischen Reihe nur von einem Gliede der physischen, nicht aber der psychischen Reihe verursacht, so folgt, daß die Odyssee keineswegs ein Produkt des griechischen „Geistes" ist, daß wir den „Moses" in S. Pietro dei Vincoli nicht der geistigen Schaffenskraft Michelangelos verdanken. Psychische Faktoren hatten ja absolut keinen Einfluß. Dann ist der Ausgang der Schlacht bei Austerlitz nicht mehr dem Feldherrngenie Napoleons zuzuschreiben. Die erschütternde Wirkung, welche die Nachricht vom Tode des einzigen Sohnes und Erben auf den Vater hervorbringt, hätte mit dem Inhalt des Telegramms nichts zu schaffen. Sie würde sich einzig auf den optischen Reiz zurückführen lassen, welchen die Schriftzeichen des Telegramms auf die Retina des Vaters hervorbringen[2]. Es braucht mehr als guten Willen, um mit Paulsen solche Folgerungen der Parallelismustheorie zulieb in den Kauf zu nehmen[3]. Wer sich zu solchen Zugeständnissen nicht bereit erklären kann, muß einen wechselseitigen Einfluß von Physischem und Psychischem zugestehen.

Wo liegen aber die Schwierigkeiten, die so tüchtige Forscher, wie Wundt und Ebbinghaus von der Annahme einer Wechsel-

---

[1] Vgl. die gründliche Kritik der Parallelismustheorie mit Rücksicht auf die Kontinuität des Psychischen bei Geyser, Grundlegung der empirischen Psychologie 117 ff.

[2] Vgl. die treffende Kritik, die Ludwig Busse in der Zeitschrift für Philosophie und Kritik (Neue Folge CXIV 12 ff) liefert. [3] Ebd. CXV.

wirkung abhalten? Ersterer erklärt[1], „darin kann nicht der geringste Zweifel sein, daß Psychisches nur aus Psychischem wahrhaft erklärt werden kann, ebenso wie man eine Bewegung nur aus einer andern Bewegung, nimmermehr aber aus einem psychischen Vorgang herzuleiten vermag“. Daß in den ersten Worten ein Kern von Wahrheit liegt, läßt sich nicht verkennen. Die psychischen Erscheinungen des Erkennens und Begehrens als bloße Wirkung von Nervenfunktionen selbst der feinsten und kompliziertesten Hirnrindenprozesse ohne Zuhilfenahme eines psychischen Faktors erklären zu wollen, verstößt gegen das Prinzip vom hinreichenden Grunde. Ein psychischer Faktor ist unerläßlich. Aber auch der psychische Faktor reicht keineswegs aus, um für sich allein die Empfindungen, sinnlichen Vorstellungen, Gefühle und Triebe zu erklären. Im Gegensatz zu Wundt halten wir die Annahme eines physischen Faktors zur Erklärung der genannten psychischen Erscheinungen für absolut notwendig. Der zweite Teil der angeführten Worte Wundts, daß eine Bewegung nur aus einer Bewegung abgeleitet werden könne, ist philosophisch unhaltbar.

Ebbinghaus findet ganz besondere Schwierigkeiten gegen die Einwirkung des Psychischen auf das Physische im Energiegesetz. Besonders glaubt er, gegen die Annahme einer freien Willenseinwirkung Widerspruch erheben zu müssen. Die freigewollte Bewegung, meint Ebbinghaus, müßte vom Willen hervorgebracht werden. Dieser würde also in den Bewegungszentren Energie erzeugen. Das ist aber unmöglich, weil es dem Gesetze von der Konstanz der Energie widerspricht[2].

Untersuchen wir die Sache etwas näher. Bringt der freie Willensakt physische Energie hervor? Man darf wirklich zweifeln. Denn wir sind auch in den freien Handlungen nach außen von der vorhandenen Körperkraft abhängig. Ist das Maß verfügbarer Körperkraft überschritten, so kann ich lang befehlen, mein Arm gehorcht nicht; er muß versagen. Demnach muß die Seele stets bei der willkürlichen Bewegung die in den Nervenzentren und Muskeln vorhandenen Kräfte in Anspruch nehmen. Dabei ist zu bedenken, daß das Nervensystem sich nicht wie ein unbeseelter Stoff in träger Ruhe befindet und so erst einen Anstoß erhalten muß, vielmehr handelt es sich darum, schon vorhandene und wirkende Energie einfach in einer bestimmten Richtung zu betätigen. Die Seele ist ebenfalls

[1] Menschen- und Tierseele 481.

[2] Grundzüge der Psychologie I 29 ff.

nicht aufzufassen als etwas, was dem Körper bzw. dem Gehirn fremd gegenüberstände. Sie ist im Gehirn, beseelt dasselbe. Die Kräfte, die ihn ihm tätig sind, sind im wahren Sinne ihre Kräfte. Daß aber unter diesen Umständen das Hervorrufen einer bestimmten Bewegung noch Kraftzufuhr erfordere, folgt also nicht aus dem Energiegesetz.

Ebbinghaus sagt: „Könnte die Seele nervöse Vorgänge, die an sich (d. h. ohne Abänderung durch einen Akt der Willkür) sie zu einer gewissen Handlung veranlassen würden, unwirksam machen, indem sie sich ihnen entzieht oder sie nicht beachtet, so würde Energie verloren gehen, nämlich der Arbeitswert eben des von der Seele unterlassenen Bewegungsanstoßes. Könnte sie umgekehrt eine nervöse Bewegung hervorrufen, zu der in der unmittelbar vorangegangenen Konfiguration ihrer eigenen und der materiellen Zustände nicht die nötigen Prämissen enthalten wären, so würde Energie neugeschaffen werden.“ [1]

Zu diesen Worten sei noch folgendes bemerkt: Unterläßt die Seele eine Handlung oder hindert sie dieselbe, so wird die Nervenenergie anderswie Verwendung finden. Übrigens ist im Menschen alles so eingerichtet, daß gerade die Verwendung der Energie des Körpers an dieser oder jener Stelle, in dieser oder jener Richtung zum Teile wenigstens der Seele untersteht. Das Gegenteil zu halten, ist nur auf dem Boden einer rein *mechanischen* Naturauffassung möglich [2].

Die zur Auslösung einer willkürlichen Bewegung nötigen Bedingungen sind von seiten der Seele der Willensantrieb, von seiten des Körpers das Vorhandensein der nötigen Energiemenge und die rechte Verfassung der nervösen Bewegungszentren in den Zentralwindungen (s. Fig. 3, S. 403), der Pyramidenbahn und der Bewegungsorgane.

Aus dem Gesagten scheint zur Genüge hervorzugehen, daß die von Wundt und Ebbinghaus erhobenen Bedenken nicht geeignet sind, die Annahme einer Wechselwirkung unmöglich zu machen. Manche Bedenken gegen die letztere würden schwinden, wenn man ihr jene Deutung gäbe, welche das aristotelische System ihr gibt.

---

[1] Grundzüge der Psychologie I 31.

[2] Fechner, der Begründer der Psychophysik, schrieb: „Durch den ausdrücklichen Hinweis, daß die allgemeinen Gesetze der lebendigen Kraft die freie Verfügung über dieselbe eben auch nur aus sehr allgemeinen Gesichtspunkten beschränken, ist der Freiheit jedes Recht zugestanden, was ihr die Wirklichkeit zugesteht. Weder kann das Gesetz vorschreiben, ob und wie wir potentielle Kraft in lebendige umsetzen, noch ob und in welcher Richtung solche übertragen werden soll. In dieser Hinsicht bleibt der Wille völlig frei, soweit es sich um die Schranken, die dieses Gesetz zieht, handelt.“ Elemente der Psychophysik, Leipzig 1860, 45.

Wundt selber hat einen Satz geschrieben, der vielleicht früher oder später eine Verständigung in dieser Richtung ermöglicht. Er sagt[1]: „Psychische und physische Kausalreihen greifen vermöge der Unvergleichbarkeit ihrer Glieder niemals direkt ineinander über." Sodann gestattet er die Freiheit, „daß doch vielleicht noch irgend eine metaphysische Brücke vom Physischen zum Psychischen oder von diesem zu jenem hinüberführe". Gerade eine indirekte Beeinflussung des Psychischen durch das Physische statuiert nun die Lehre des Stagiriten, und die metaphysische Brücke, über welche dieser Wechselverkehr sich vollzieht, ist das psychophysische Gebiet im strengen Sinne des Wortes — das Gebiet des sinnlichen Erkennens und Begehrens. Auf dieses Gebiet vermögen sowohl rein psychische (geistige) als rein physische (materielle) Vorgänge Einfluß zu gewinnen. Eine indirekte Beeinflussung des rein Psychischen durch materielle Vorgänge und umgekehrt ist dadurch gesichert.

Den besten Beweis für die Richtigkeit einer solchen Auffassung bieten gerade die psychischen Erkrankungen. Verletzungen des Gehirns oder Störungen der Hirnrindenprozesse durch Blutkongestionen oder Blutarmut, durch Stoffwechsel oder Bakteriengifte bewirken zunächst Störungen im Vorstellungs- und Gefühlsleben, die ja wesentlich an den Organismus gebunden sind. Damit sind die Störungen im rein psychischen (geistigen) Erkennen und Begehren vorbereitet. Umgekehrt greifen auch der Kampf ums Dasein, der Blick auf gestörte Pläne, zerrüttetes Familienglück zunächst das Gefühls- und Vorstellungsleben an. Damit sind dann Störungen in den Funktionen der Gehirnrinde und den vasomotorischen Funktionen im Körper überhaupt gegeben, die dann allmählich tiefgreifende Störungen in Blutzirkulation und Ernährung und schließlich schwere Erkrankung bedingen können.

III.

Nachdem man die Wechselwirkungen zwischen den Nervenprozessen des Gehirns und den psychischen Vorgängen über Bord geworfen, vermochte der rätselhafte Parallelismus nicht mehr zu befriedigen. Man suchte nach einer besseren Lösung und glaubte nun diese in der Identitätslehre zu finden.

„Geistige Vorgänge und Gehirnprozesse", so führt Ebbinghaus seine Gedanken aus, „das ist das Ergebnis der bisherigen Erörterungen, können in keiner Weise gedacht werden als getrennte Parteien, die wechselseitig aufeinander einwirken und sich dadurch zu Veränderungen bestimmen. Sind sie nun aber nicht zwei Parteien und stehen doch im engsten Zusammenhang miteinander, so bleibt

[1] Menschen- und Tierseele 481 f.

wohl nichts anderes übrig, als daß sie nur eine Partei bilden, daß sie im Grunde ein und dasselbe sind. In der Tat, ist Wechselwirkung die für uns nächstliegende und erste Formulierung des Verhältnisses von Gehirn und Seele, so ist die letzte und höchste, zu der die eingehendere Betrachtung des Problems durchweg geführt hat, bezeichnet durch Identität. Geistiges und Nervöses sind in Wahrheit eine einzige Art von Realität, die sich nur infolge besonderer Verwicklungen in diesen beiden Weisen manifestiert, das ist die letzte Meinung fast aller Philosophen." [1]

Es wird von großer Bedeutung sein, in dieser Argumentation den Wahrheitsgehalt von den beigemischten Irrtümern zu sondern. Wir räumen Ebbinghaus ein, psychische Vorgänge und Gehirnprozesse stehen miteinander in Verbindung, sie sind einander direkt zugeordnet. Allein dieses gilt bloß von einem Teil der psychischen Vorgänge und nur von einem Teil der Gehirnrindenprozesse. Wenn demnach Ebbinghaus weiter sagt, Geistiges (d. h. besser einfachhin Seelisches) und Hirnprozesse könnten nicht als getrennte Parteien betrachtet werden, so hat er insofern vollkommen recht, daß weder auf der ganzen Linie der Gehirnprozesse noch auf der ganzen Linie des psychischen Lebens uns stets zwei getrennte Parteien begegnen. Denn auf dem sinnlichen Gebiete bilden Psychisches und Physisches eine einzige Partei, eine Tätigkeit. Aber Ebbinghaus hätte ebenso entschieden unrecht, wollte er auf der ganzen Linie die Trennung in zwei Parteien leugnen. Die Gründe, die wir früher ausführten, beweisen entschieden einen wahren, wenn auch beschränkten Dualismus. Wenn also ein Schluß auf Identität des Nervösen und Psychischen auch richtig wäre, so würde er doch bloß für das Gebiet des sinnlichen Erkennens und Begehrens gelten. Allein der Schluß selbst ist ein Fehlschluß. Ebbinghaus konnte und wollte bloß auf Einheit des Nervösen und Psychischen im Gegensatz zum Getrenntsein schließen. Das geht auch aus dem Umstand hervor, daß Ebbinghaus sowohl den Materialismus als den Spiritualismus abweist und bloß eine Grundanschauung als richtig anerkennt: „Geistiges (d. h. Seelisches) und Nervöses (sind) nicht als disparate und gegeneinander gerichtete Realitäten, sondern als im Grunde Einiges aufzufassen." [2] Diesen wahren Grundgedanken, daß es sich um die Einigung von Psychischem und Physischem handle, nicht aber um das Aufgehen des einen im andern, mußte der Ausdruck Identität natürlich gefährden und schließlich verdrängen. Denn Identität besagt mehr als bloße Einheit, es besagt vollständige Gleichheit, Aufgehen des einen im andern.

[1] Grundzüge der Psychologie 37. [2] Ebd. 39.

Daß der Parallelismus dieser Gefahr nicht steuerte, sondern ihr vielmehr erlag, zeigt der berühmte Vergleich, nach welchem Psychisches und Nervöses sich betrachten lassen wie Konkavität und Konvexität ein und derselben krummen Linie. Ebbinghaus hat mit der ihm eigenen Originalität und feinen Darstellungsweise die innige Vereinigung von Gehirnprozessen und psychischen Erscheinungen, Materiellem und Geistigem unter einem verwandten Bilde auszuführen gesucht. Es existiere, so führt er aus, eine Anzahl von Kugelschalen. Jede hat ihre Teile. Nehmen wir nun an, die Teile der einzelnen Kugelschale können einander erkennen, und jede Kugelschale könne auch ihre Schwestergebilde schauen. Was geschieht dann? Die Teile einer Kugelschale kommen einander nur als konkav vor. Die verschiedenen Schalen gewahren aneinander nur die Konvexität. Ändert sich die eine, so kommt das ihren Teilen als konkaves Geschehen vor, die andern Schalen aber sehen es als konvexes Geschehen. Nur wer außerhalb der Welt dieser Kugelschalen steht, der merkt, daß es sich um ein und dieselbe Realität handelt. „Als realer Vorgang ist das konkave Geschehen vollkommen identisch mit dem konvexen; nur kann sich dieses einzige Geschehen innerhalb der fingierten Vielheit jener Wesen nicht anders als auf jene zwei Weisen, die stets voneinander getrennt bleiben, manifestieren.“ [1] Nehmen wir nun statt der Kugelschalen Menschen. „Blickt einer in sich hinein, sehen seine einzelnen Teilrealitäten sich gegenseitig, so erblicken sie Gedanken, Wünsche, Gefühle. . . . Es ist die Seele des Menschen. Wird er von andern Menschen gesehen, getastet, befühlt, chemisch oder physisch untersucht, so finden sie statt des Komplexes von Gefühlen, Gedanken, Wünschen einen Komplex von Nervenzellen und Fasern angeordnet zu dem kunstvollen Bau des Gehirns. Wie das alles einem vorkommen mag, der nicht Mensch ist, sondern außer und über ihm steht, wissen wir nicht.“ Ebbinghaus schließt die Anwendung seines Vergleiches mit folgenden Worten: „Seele ist dieser reichhaltige Verband, wenn er sich darstellt für seine eigenen Glieder, für die ihm angehörigen Teilrealitäten, Gehirn ist derselbe Verband, so wie er sich andern analog gebauten Verbänden darstellt, wenn er von diesen, menschlich ausgedrückt, gesehen und getastet wird.“ [2]

Die Idee einer bloßen innigen Vereinigung vom Psychischen und Physischen, wie sie sich aus Ebbinghaus' Beweisführung ergab, ist hier weit überholt. An ihre Stelle ist der Gedanke wahrer und wirklicher Identität getreten. Das zeigen uns die Worte, mit denen Ebbinghaus seinen Vergleich schließt, die Schlußworte in der Anwendung desselben auf den Menschen. Er versichert uns, daß

---

[1] Grundzüge der Psychologie 41 f.

[2] Es ist klar, daß hier die Aktualitätstheorie nicht mehr recht dem Rahmen sich einfügen will. Auf seiten des Materiellen haben wir ein Doppeltes: einerseits das Gehirn anderseits dessen Nervenprozesse. Auf seiten des Psychischen fanden wir nach den Vertretern der Aktualitätstheorie bloß eines: den Komplex der psychischen Erscheinungen. Diese werden wohl den Gehirn*prozessen* entsprechen. Und was entspricht denn auf seiten des Psychischen der Gehirn*substanz*? Am Ende doch eine Seelensubstanz? Das wäre freilich für den Aktualismus sehr mißlich.

es sich bloß um zwei Manifestationsweisen ein und derselben Realität handle, und daß die ganze Zweiheit „lediglich auf dem Reichtum des sonstigen Daseins in der Welt“ beruht. Zum Überfluß weist uns der Vergleich selbst auf den gleichen Gedanken hin. Denn eine Kugelschale im mathematischen Sinne ist nicht etwa die innige Einheit zweier Teilrealitäten einer konkaven und einer konvexen, sondern einer einzigen Realität, die bloß in verschiedener Weise betrachtet wird.

Wo liegt nun der Beweis für eine solche Identität von Psychischem und Physischem? Im Vergleiche selber sicher nicht. Denn bei aller Anerkennung der ähnlichen Momente, die Ebbinghaus mit großem Geschick verwendet, wären doch so viel Gegenbemerkungen zu machen, daß der Rahmen dieser Arbeit sie nicht fassen könnte. Anderwärts fanden wir auch keinen Beweis. Dennoch liegt in der Identitätshypothese ein guter Kern Wahrheit geborgen. Wir lernten ein großes Gebiet kennen, auf welchem Psychisches und Physisches sich zu einem einzigen Akte aufs innigste verbinden. Es ist das Gebiet der sinnlichen Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle, Triebe und Bestrebungen. Der individuelle sinnliche Akt geht sowohl von der Psyche, als vom Organismus (Gehirnrinde) aus. Denn in den nervösen Prozessen, die ihnen zu Grund liegen, eine bloße Bedingung zu sehen, geht nicht an. Entstehen, Intensität, Dauer der sinnlichen Akte hängen zu direkt von nervösen Vorgängen und bei den Empfindungen mit zu großer Gesetzmäßigkeit von den äußeren Reizen ab. Demnach fallen auf sinnlichem Gebiete Psychisches und Physisches so zusammen, daß sie sich nicht in Wirklichkeit, sondern nur im Geiste trennen lassen. Dieser richtige Kerngedanke mag wohl manchem Vertreter der Parallelismustheorie dunkel vorschweben, kommt aber im Wort „Identität“ zum vollständig verfehlten Ausdruck. Dieser Ausdruck ist nicht bloß unrichtig, wenn er auf das Gesamtgebiet des Psychischen wie Physischen angewendet wird; er darf nicht einmal von den sinnlichen Akten gebraucht werden. Hier fallen zwar Psychisches und Physisches in einem Akt zusammen. Dennoch ist das Wort „Identität“ nicht am Platze, denn es besagt nicht bloß materielles Zusammenfallen, sondern formelle Gleichheit. Diese aber fehlt. Denn ohne das Zusammenwirken eines doppelten Faktors kommt der bestimmte individuelle Akt gar nicht zu stande — wir hätten entweder kein Erkennen und Begehren oder keinen Nervenprozeß. Demzufolge kann man auch den psychischen und physischen Faktor, welche als Wirkursache den sinnlichen Akten zu Grunde liegen, nicht identifizieren. Wer den psychischen Faktor mit den mechanischen und chemischen Kräften

des Gehirns identifiziert, verfällt unrettbar dem physiologischen Materialismus. Denn als letzte und einzige Ursache aller psychischen Erscheinungen statuiert er die materiellen Kräfte.

Ebbinghaus führt bei Bekämpfung des Materialismus und Idealismus [1] einen Gedanken an, der weiter verfolgt, ihm die Unhaltbarkeit der Identitätshypothese hätte zeigen müssen. Er bemerkt, daß die beiden Systeme entweder die wahre Realität des Geistigen oder die wahre Realität des Materiellen leugnen, und schreibt dann später: „Die eine jener beiden Manifestationsweisen des Realen für unwahrer und minderwertiger zu erklären als die andere, wie Materialismus und Spiritualismus wollen, dazu haben wir nicht das mindeste Recht.“ [2] Wenn keine der Manifestationsweisen unwahrer ist, so haben beide Beobachtungen, die eigene wie die fremde, die innere und die äußere, eine wahre Begründung in der beobachteten Sache selber. Dann muß die Zweiheit nicht nur in der Manifestationsweise, sie muß in der Sache selber liegen. Damit fällt aber die aufgestellte Identität. In dem einen Realen müssen zwei reale Momente gefunden werden, die der doppelten Beobachtung und Manifestationsweise entsprechen, zwei Elemente, die sich verbinden aber nicht identifizieren lassen. Demnach ist es unrichtig, daß die freilich auch vorhandene Zweiheit lediglich auf dem Reichtum des sonstigen Daseins in der Welt beruhe. Sie beruht in der Sache selbst.

Blicken wir nun auf die Parallelismustheorie zurück, so muß sie als ein widerspruchsvolles Ganzes erscheinen. Denn Parallelismus gibt es nicht mehr, wo Identität ist, und wenn psychisches Geschehen und nervöse Prozesse identisch sind, hat auch die Aktualitätslehre keine Berechtigung mehr. Denn die nervösen Prozesse haben einen substantiellen Träger, von dem sie unterschieden sind. Und dieser substantielle Träger, das Zentralnervensystem und speziell das Gehirn, ist dann auch Ursprung und Träger der psychischen Prozesse, wenn überhaupt der Ausdruck „Identität nervöser und psychischer Prozesse“ einen Sinn haben soll.

Fassen wir die gewonnenen Resultate kurz zusammen, so ergeben sie folgendes Bild von den allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seele:

Nicht allen physiologischen Prozessen des menschlichen Gehirns, ja nicht einmal allen physiologischen Prozessen der Hirnrinde sind psychische Prozesse zugeordnet; ebensowenig entsprechen allen psychischen Geschehnissen direkt Nervenprozesse. Es lassen sich im Gehirn und Seelenleben drei Gebiete scheiden: das rein physiologische, das psychophysische und das rein psychische. Im psychophysischen Gebiet bilden der physiologische Nerven-

---

[1] Grundzüge der Psychologie I 37 ff. [2] Ebd. 43.

prozeß und das psychische Geschehen einen unteilbaren Akt, den Akt (sinnlichen) Erkennens, Fühlens, Strebens. So ist das psychophysische Gebiet zugleich die metaphysische und physische Brücke für die Wechselwirkung des rein Psychischen auf das rein Physiologische und umgekehrt.

Wie das physiologische Geschehen einen substantiellen Faktor zum Ursprung und Träger hat (das Nervensystem), so erfordert auch das psychische Geschehen ein substantielles Wesen zum Ursprung und Träger. Das ist die Seele. Die psychophysischen Akte fordern als Ursprung und Träger sowohl das Nervensystem (Gehirnrinde) als die Seele. Beide müssen ein Prinzip der Tätigkeit und einen Träger bilden: das beseelte, zum psychophysischen Akte befähigte Gehirn. Die Seele ihrerseits kann psychische Akte vollziehen, an denen weder das Gehirn noch überhaupt ein körperliches Organ inneren Anteil hat. Sie ist wahrhaft geistiger Natur.

Das sind aber gerade die Grundlehren der von der christlichen Philosophie vertretenen Anschauung, daß die Seele Wesensform des Menschen sei. Sie vereinigt in sich die wahren Kerngedanken, welche in andern Systemen nur zerstreut und mit viel Unhaltbarem gemischt sich finden.

Jul. Beßmer S. J.

Die Weltkarten Waldseemüllers [1].

Martin Waldseemüller ist einer der hervorragendsten Kartographen des beginnenden 16. Jahrhunderts. Freilich war sein Name mit seinen Werken schon ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode so gut wie verschollen. Selbst ein so eifriger Forscher wie Abr. Ortelius kannte 1570 kaum mehr als seinen Namen, ohne das gelehrte Pseudonym, das nach Humanistenart auch Waldseemüller angenommen hatte, mit Sicherheit auf ihn beziehen zu können. Der Folgezeit blieb er völlig unbekannt, bis Alexander v. Hum-

[1] Vgl. Jos. Fischer S. J. und Fr. R. v. Wieser, Die älteste Karte mit dem Namen Amerika aus dem Jahre 1507 und die Carta Marina aus dem Jahre 1516 des M. Waldseemüller (Ilacomilus). Herausgegeben mit Unterstützung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Innsbruck 1903, Wagner. (Unaufgezogen in Mappe, Text brosch. *Kr.* 65.—; geb. in Leinwand *Kr.* 70.—;

boldt bei der Untersuchung über den Ursprung des Namens Amerika ein geographisches Werkchen Waldseemüllers, die Cosmographiae Introductio, wieder zu Ehren brachte: das einzige, was noch bis in die neueste Zeit von dem rührigen Kartographen bekannt war. Forscher wie Nordenskiöld glaubten daher, mit einer freilich etwas gewaltsamen Deutung der Zeugnisse über Waldseemüllers Tätigkeit, ihm jede selbständige Arbeit absprechen zu müssen, während anderseits die Spekulation sich jener Schrift des Ilacomilus bemächtigte und durch eine zum Teil künstliche Steigerung des Preises für die noch erhaltenen Exemplare derselben auch dem Namen Waldseemüller einen höheren Wert verlieh.

Doch auch die wissenschaftliche Forschung begann Waldseemüllers Bedeutung aus seinen Arbeiten näher zu prüfen und seinen Namen wieder zur Geltung zu bringen. Nach d'Avezac war es besonders Fr. v. Wieser, der die Ehrenrettung des verkannten Gelehrten unternahm. Er fand vor mehr als zehn Jahren Waldseemüllers verloren geglaubte Carta Itineraria Europae wieder und machte seinen Fund in einer leider nur in sehr beschränkter Zahl von Exemplaren gedruckten Schrift bekannt. Derselbe Gelehrte, dem die Geschichte der Kartographie für die Zeit des Humanismus so bedeutende Förderung verdankt, unternahm auch gegen Nordenskiöld die Verteidigung des deutschen Kartographen. Andere hervorragende Forscher, wie der verstorbene S. Ruge, L. Gallois u. a., schlossen sich an, und der Name Waldseemüllers fand bei einer späteren Nachwelt von neuem die verdiente Anerkennung[1].

Eigentlich entscheidende und geradezu grundlegende Bedeutung für Waldseemüllers Ansehen als Kartograph gewann indes der Fund, den der Schüler Wiesers, P. Jos. Fischer S. J., auf dem Schlosse des Fürsten von Waldburg-Wolfegg zu Wolfegg machte. Bei seinen Forschungen über die Entdeckungen der Normannen in Amerika[2] fand er daselbst zwei Karten

auf Leinwand aufgezogen, Text und Übersichtsblätter brosch. *Kr.* 83.—) Nach der technischen Seite verdient dieser Waldseemüller-Atlas das höchste Lob. Die Wiedergabe und Vervielfältigung auf mechanischem Wege ist von der Kunstanstalt O. Consée in München in mustergültiger Weise ausgeführt, die Ausstattung durch den Wagnerschen Verlag in Innsbruck ist reich und vornehm. Das Werk ist ein Faksimile im strengsten Sinne des Wortes.

[1] Auch in dieser Zeitschrift ist seiner Arbeiten und seiner Bedeutung bereits 1891 (XLI 386 ff) ausführlicher gedacht worden in der Abhandlung: Woher stammt der Name „Amerika“?

[2] Vgl. 81. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach“: Fischer, Die Entdeckungen der Normannen 2c., Freiburg 1902, Herder.

des Martin Waldseemüller, deren eine bis dahin aus anderweitigen Nachrichten nur in der allerunvollkommensten Weise bekannt gewesen war, während man von dem Dasein der zweiten mit Bestimmtheit überhaupt nichts gewußt hatte. Diese beiden Karten sind es, die P. Fischer in Verbindung mit Fr. v. Wieser veröffentlicht hat, begleitet von Untersuchungen, die in ihrer Reichhaltigkeit und in der Fülle ihrer Ergebnisse dem Werke unter den wissenschaftlichen Veröffentlichungen der letzten Jahre einen Platz neben Nordenskiölds Faksimile-Atlas und Periplus sichern.

Die ältere der beiden Karten Waldseemüllers stammt aus dem Jahre 1507. In ihr haben wir jene Generalis Descriptio, zu der die oben erwähnte Cosmographiae Introductio die Begleitschrift bildete. Als den zugehörigen Globus haben die Herausgeber die Globusstreifen der Hauslab-Liechtenstein-Sammlung sicher nachgewiesen. Der Verfasser der Karte ist nicht genannt, mit einer Fülle von Gründen wird aber Waldseemüller als solcher im vorliegenden Werke unzweifelhaft dargetan. Was der Karte für weite Kreise einen besondern Reiz verleiht, ist der Umstand, daß sie gleichsam den Taufschein der Neuen Welt darstellt: sie ist die erste gedruckte Weltkarte, auf der der Name AMERICA eingetragen ist, wozu Waldseemüller in der Begleitschrift die Begründung gab.

Für das Verständnis der Arbeitsweise des Ilacomilus ist die Karte von der höchsten Bedeutung, zumal wir in dem von P. Fischer gefundenen Exemplare keinen Reindruck, sondern nur einen Probeabzug besitzen, auf dem wir den Kartographen sozusagen bei der Arbeit beobachten können. Die Karte beweist, daß Waldseemüller mit der größten Sorgfalt die Berichte von den neuen Entdeckungen verfolgte, sie aufs genaueste mit den hergebrachten Ansichten verglich und alte und neue Anschauungen in lang erwogenem Ausgleich miteinander zu verbinden suchte. Noch ganz im Banne der ptolemäischen Auffassung vom Weltbilde, verschloß er sich doch einer Erweiterung desselben durch die neuen Entdeckungen keineswegs, und unter Benutzung aller ihm zugänglichen gedruckten wie handschriftlichen Quellen in Wort und Karte, denen die Herausgeber mit vielem Fleiße und lohnendem Erfolge nachgegangen sind, schuf er ein neues Weltbild, dessen Darstellung in seiner Gesamtheit von überraschender Großartigkeit ist.

Eines der besten Beispiele für diese eigenartige Arbeitsweise Waldseemüllers bietet die Darstellung Afrikas. Soweit überhaupt dieser Weltteil auf den Karten des Ptolemäus erscheint, von denen Waldseemüller die

Ulmer Ausgabe von 1486 zu Grunde legte, ist er auch von ihm mit Namen und Legenden aufgenommen worden. Die Südhälfte des Erdteils aber, die der Ptolemäuskarte fremd ist, wird ergänzt aus der ihm durch Vermittelung des Herzogs René II. von Lothringen zugekommenen handschriftlichen Seekarte des Genuesen Nikolaus Canerio, die sich jetzt in den Archiven des Service hydrographique de la Marine zu Paris befindet. Den Schilderungen verschiedener Seefahrer entnimmt sodann Waldseemüller die Legenden, die das noch unerforschte Innere ausfüllen. Außerdem zeigt sich im Süden des Erdteiles eine Gruppe von Einträgen, die weder auf der Canerio-Karte noch in den übrigen schriftlichen und gedruckten Quellen Waldseemüllers wieder zu entdecken sind, die aber auf allen seinen späteren Karten wiederkehren. Der Vermutung P. Bruckers [1], es handle sich hier um die Verwertung einer Spezialkarte von Abessinien, die dieser Gelehrte schon vor Jahren gegen Wauters aus der Gesamtdarstellung und den eingetragenen Namen zu begründen suchte, schließen sich auch die Herausgeber an. Inzwischen hat diese Behauptung eine glänzende Rechtfertigung erfahren durch den wertvollen Fund zweier handschriftlichen Karten von Abessinien, den P. Fischer auf einer Forschungsreise nach Italien machte. Beide Karten haben eine Anzahl von Namen mit der Weltkarte von 1507 gemein, während jede einzelne wiederum mehrfache Abweichungen zeigt, die eine in diesem, die andere in jenem Punkte. Die Geländedarstellung ist bei beiden durchweg die nämliche, und wie ein genauerer Vergleich ergibt, ist durch sie, oder vielmehr durch eine ihnen nahestehende und auf dieselbe Grundlage zurückgehende Karte, Waldseemüller in seiner Zeichnung augenscheinlich beeinflußt sowohl in der Eintragung der bisher so rätselhaften Seen (Sachaf lacus u. a.) wie in der Führung der Flußläufe und der Einzeichnung von Gebirgen und Städten. Es ist dies Ergebnis der neuesten Forschungen P. Fischers von um so größerer Wichtigkeit, als gerade die Waldseemüllersche Darstellung Südafrikas die Kartographie dieses Weltteiles bis in das ausgehende 18. Jahrhundert hinein beeinflußt hat. Sein Grundirrtum war der, daß er die Angaben der ihm vorliegenden abessinischen Spezialkarte viel zu südlich ansetzte, ein Irrtum, der von keinem seiner Benutzer entdeckt und verbessert wurde, bei ihm selbst aber nur zu erklärlich ist. War

[1] L'Afrique Centrale des Cartes du XVIe Siecle in den Études Religieuses 1880 (24. an., 6. série, tome V) 559 ff.

es doch eben die Rücksicht auf die Darstellung des Ptolemäus, an dessen paludes Nili und montes lunae Waldseemüller gewissenhaft und fast ängstlich festhielt, die ihn zu diesem Fehlgriff veranlaßte. So ist die Bekanntschaft mit der Arbeitsweise des Lothringer Geographen für das Verständnis der Entwicklung der Kartographie überhaupt von Bedeutung.

Welchen Einfluß die Karte von 1507 in der geographischen Wissenschaft des 16. Jahrhunderts ausübte, weisen die Herausgeber in einer sorgfältigen, von weitschichtigen Vorarbeiten zeugenden Darlegung nach, in der sie freilich nur die Ergebnisse ihrer Forschungen vorführen. Abgesehen von den mehr oder minder sklavischen Kopien der Karte durch einen Glarean, Stobnicza, Apian, Fries, Schöner, Honterus, Stumpff, läßt sich ihr Fortwirken auch in den Arbeiten eines Münster, Mercator, Ortelius, Hondius, Wilhelm Nicolai u. a. auf das bestimmteste feststellen. Sowohl in der Ansetzung einiger Namen (Amerika), wie in der Zeichnung ganzer Länder oder einzelner Teile derselben ist diese erste Karte Waldseemüllers von maßgebender Bedeutung geworden. Daß einzelne ihrer Aufstellungen auch viel später noch festgehalten wurden, ist oben bereits angedeutet. Zur Begründung und Erklärung dieses ganz ungewöhnlich starken Einflusses verweisen die Herausgeber auf die starke Auflage, in der die Karte erschien (1000 Exemplare), auf ihren billigen Preis (etwa 5 fl.), ihre Bedeutung als erste gedruckte Welt- und Wandkarte großen Stils, die künstlerische Vollendung sowie den überraschend großartigen Eindruck, den die feste Geschlossenheit und Einheitlichkeit ihres erweiterten Weltbildes auf die Zeitgenossen machen mußte.

Die zweite Karte, die im Jahre 1516 erschien und Waldseemüllers Namen trägt, ist eine Seekarte nach dem Muster der portugiesisch-italienischen Portulankarten. An innerem Werte überragt sie die erste Karte bedeutend, wie auch ihre künstlerische Ausführung der der ersteren wenigstens gleichkommt. Glauben sich doch die Herausgeber mit Grund berechtigt, wenigstens einen (sicher bedeutenden) Schüler A. Dürers, wo nicht gar den Meister selbst, für die Ausführung des künstlerischen Schmuckes in Anspruch zu nehmen, eine Behauptung, die durch anderweitige Anhaltspunkte gestützt wird und nach der gütigen persönlichen Mitteilung eines erfahrenen Kenners wohlbegründet ist.

Die Karte verrät von seiten ihres Verfertigers eine entschieden freiere Auffassung als jene frühere. Waldseemüller hat sich vom Banne des

Ptolemäus losgemacht und sucht dessen Darstellung in durchaus selbständiger Arbeit mit den Berichten der neueren Seefahrer in Einklang zu bringen. Freilich, nur die nach seiner Meinung gesicherten Ergebnisse neuer und älterer Forschung sind es, die er berücksichtigt; wo sie ihn verlassen, ist er ratlos und gesteht offen seine Verlegenheit. Daher kommt es, daß er, bezüglich eines großen Teils der Erdoberfläche in völliger Unkenntnis, zu dem einzigen Auskunftsmittel greift, das ihm unter den Umständen überhaupt bleibt: fast ein Viertel der gesamten Erdoberfläche läßt er in seiner Zeichnung ganz unberücksichtigt. Auf der Karte von 1507 war Amerika als selbständiger Weltteil erschienen, und Asien, dem die Insel Zipangu vorgelagert war, bildete in Anlehnung an den Marco-Polo-Typus einen im Osten völlig geschlossenen Kontinent. Beim genaueren Studium der Seefahrerberichte indes sah Waldseemüller, daß nach der Auffassung des Kolumbus die neuentdeckte Welt nur ein Teil Asiens sei, terra de Cuba. Asiae partis, wie es auf der Karte heißt. Beide Auffassungen zu versöhnen, schien schlechterdings unmöglich. Man sieht, wie die scheinbare Willkür oder Nachlässigkeit des Gelehrten nur ein Ergebnis seiner sorgsamen Forschung, fast eine zwingende Notwendigkeit war.

In weit ausgedehnterem Maße sodann als auf der ersten Karte sind auf der Carta Marina die Berichte der Entdecker, der Kaufleute, der Missionäre herangezogen worden. Auf ihre Angaben stützt sich Waldseemüller in der Zeichnung der Gebirge und Flußläufe, ihren Schilderungen entnimmt er die Namen von Ländern und Städten, die Vermerke über die Bewohner und ihre Sitten, die Ausführungen über Bodenerzeugnisse und kulturelle Verhältnisse, mit denen er allenthalben seine Darstellung belebt. Die Herausgeber haben die Quellen der verschiedenen Entlehnungen zwar im allgemeinen angegeben, und man ersieht aus ihren Bemerkungen, wie weit und wie gründlich sie denselben nachgegangen sind; im einzelnen jedoch dieselben darzulegen, lag außerhalb der Grenzen ihrer Aufgabe. Es ist da noch viel zu tun, und es dürften die Waldseemüllerkarten den Stoff zu einer ganzen Reihe ergebnisreicher Einzeluntersuchungen bieten, die freilich eine volle Beherrschung des Gegenstandes zur Voraussetzung haben. Der Einfluß der Seekarte ist zwar kein so handgreiflicher wie bei der Weltkarte von 1507, doch wurde auch für sie ein langes Fortleben und Fortwirken festgestellt.

Sollen wir zum Schlusse nochmals kurz die Bedeutung der beiden Karten zusammenfassen, so geschehe es mit ausdrücklichem Hinweis auf den

letzten Abschnitt des Textes in dem Fischer-Wieserschen Kartenwerke, der die Bedeutung der Karten behandelt.

Die Karte von 1507 ist die älteste gedruckte Welt- und Wandkarte großen Stils, die bis heute bekannt ist; sie ist die erste gedruckte Weltkarte, auf der die neuen Entdeckungen verwertet sind; sie ist die erste und älteste Karte, die den Namen „Amerika" enthält und diesem Namen in den weitesten Kreisen das Bürgerrecht verschafft hat; sie ist die erste gedruckte Weltkarte, auf der sich die Stadt Berlin verzeichnet findet; sie ist die erste gedruckte Weltkarte, auf der die Berichte Marco Polos in ausgedehntem Maße ausgenutzt sind; sie ist sowohl in der allgemeinen Anlage wie im Einzelentwurf und in ihrem Inhalte vom weittragendsten Einflusse gewesen.

Die Carta Marina vom Jahre 1516 ist, soweit gedruckte Karten in Betracht kommen, die erste selbständige Darstellung des Weltbildes, losgelöst vom beengenden Banne der ptolemäischen Anschauungen; auf ihr zuerst sind die neuen Entdeckungen, die Reiseberichte der Seefahrer und Missionäre, die Sonderdarstellungen einzelner Erdteile und Landesgebiete in umfassendster Weise herangezogen und verwertet worden; auch die Carta Marina hat einen bedeutsamen Einfluß gehabt auf die Arbeiten vieler späteren Kartographen, zumal scheint Mercator die Anregung zum Entwurfe seiner großen Seekarte eben diesem Vorbilde des Ilacomilus zu verdanken.

Dem lange verkannten Waldseemüller wird nach diesen Arbeiten keiner, der sich eingehend mit der Sache beschäftigt hat, die verdiente Anerkennung versagen können. Diese Arbeiten selbst aber stellen in Wirklichkeit einen Markstein in der Geschichte der Kartographie dar, und das Studium derselben wird für die Erforschung einer ganzen Reihe weiterer bedeutender kartographischer Denkmäler Grundlage und Ausgangspunkt bilden müssen. Die American Numismatic and Archaeological Society hat ihrer Anerkennung für Waldseemüllers Leistungen jüngst glänzenden Ausdruck verliehen, indem sie die erste ihrer Denkmünzen zur Geschichte Amerikas neben dem Bilde Amerigo Vespuccis mit Teilen der ersten Karte Waldseemüllers nebst dessen Namenszug schmückte. Das daselbst wiedergegebene Faksimile seiner eigenhändigen Unterschrift ist dem vorliegenden Werke entnommen worden.

W. M. Peitz S. J.

Die Sternenfahrt des Gilgamesch.
Kosmologische Würdigung des babylonischen Nationalepos.
(Schluß.)

Der Götterpark. Wir kommen nun zu höchst merkwürdigen Erscheinungen, die aber meine frühere Deutung bestätigen und erweitern.

Gilgameš sieht vor sich einen Park voll „Bäume der Götter“:

Col. V 48. Samtu-Stein trägt seine Frucht,
Läßt Reben hängen, ist gut zum Anschaun.
Lasurstein trägt . . . .
trägt Frucht und (die) ist begierig gesehen zu werden.

Aus den Resten der Col. VI läßt sich deutlich erkennen, daß von Zedern und verschiedenen kostbaren Steinen die Rede ist, die anscheinend dort so üppig wie Dornstrauch und Distel wachsen (Jensen), und die Erwähnung von tāmtu = Meer weist (wie auch die folgende Tafel X) außerdem darauf hin, daß der Wunderpark am Meere liegt (vgl. ME 209—211). Sehr richtig bemerkt Jensen (a. a. O. 469), daß hier nicht etwa nur ein Baum gemeint sei, der all die Edelsteine hervorbringe, sondern daß die Bäume selbst aus Edelsteinen bestehen. Die Veranlassung zu dieser phantastischen Vorstellung wird man leicht begreifen, wenn man die eigentümliche Formation der Milchstraße an jener Stelle mit Hilfe einer ordentlichen Sternkarte (vgl. Beilage II)[1] aufmerksam betrachtet. Da sieht man eine Reihe gesonderter kreisrunder oder elliptischer Sternnebel und ebensolcher Sternhaufen um einen intensiv hellen, etwas gekrümmten Zug der Milchstraße gruppiert. Dieses am Himmel einzigartige Bild hat gewiß nicht geringe Ähnlichkeit mit einer Parkanlage, wie sie sich von einem erhöhten Standpunkt aus darbietet, gleichviel ob man die rundlichen Gebilde für die Kronen von Baumgruppen oder von einzelnen Riesenbäumen ansieht. Die Zeder wird besonders genannt, und sie wird uns als heiliger Baum Bels abermals in der Milchstraße begegnen. Die funkelnden Sterne der Cumuli sind die leuchtenden Edelsteine, welche die himmlischen Fruchtbäume bedecken. Der Umstand, daß eine Reihe von verschiedenen Edelsteinen genannt werden, erklärt sich aus

[1] Das auf S. 448 erwähnte schmale östliche Band der Milchstraße ist bei Anfertigung der Karte durch ein Versehen ausgefallen.

der verschiedenen Farbe der Sterne, deren buntes Lichtspiel allerdings nicht so sehr bei uns als an Babyloniens klarem Himmel das Auge entzückt [1].

Aber noch eine andere Frage fordert ihre Lösung. Z. 48 und 50 der oben zitierten Stelle werden zwei Steine genannt, die auch in andern Tafeln als kostbare Mineralien aufgeführt werden: aban samtu und aban uḳnu, aus denen (unserem Epos, Jensen a. a. O. 142, zufolge) u. a. auch Näpfe hergestellt wurden. Der Uḳnu-Stein ist bereits erklärt; es ist der Lasurstein, aus dem auch wirklich kostbare Vasen verfertigt wurden und noch werden. Aber was ist der Samtu-Stein? Nach Jensen (a. a. O. 405) „scheint damit Malachit gemeint zu sein". Schon früher (ZA X 368 f) hat er eine etymologische Erklärung von samtu versucht, dieselbe jedoch neuerdings als unsicher bezeichnet. Seine Vermutung, es handle sich um Malachit, hat gleichwohl das Richtige getroffen [2]. Zunächst trenne ich (mit Haupt und Jensen) das Ideogramm des Samtu-Steins in ḪA (gewöhnl. „Fisch" bedeutend) und das Ideogramm für erū, Kupfer. Jensen selbst gelangte so zur Deutung „Kupfer-Fisch-Stein", ohne jedoch den Zusammenhang dieser Bezeichnung mit den Eigenschaften des vermuteten Malachits zu erklären. Ich werde versuchen, diese Aufgabe zu lösen. Dabei beschränke ich mich natürlich auf die Fälle, welche für den Mineralogen bezw. Geologen in Betracht kommen können. Hiernach kann es sich nur um ein Kupfergestein handeln, das entweder Fischreste (bezw. Fischabdrücke) aufweist oder in irgend einer auffälligen Weise einem Fisch ähnlich ist. Nun gibt es allerdings Kupfergesteine, welche zahlreiche Reste von Fischen enthalten, z. B. die Kupferschiefer des Rotliegenden im Harzgebirg. Aber solche Schiefer und ähnliches Gestein konnten doch gewiß nicht als einigermaßen ebenbürtig neben dem edeln Lapis lazuli erscheinen, wie dies in den babylonischen Texten der Fall ist; auch war das Material kaum geeignet, um daraus Vasen herzustellen. Somit kann nur eine Ähnlichkeit zwischen unserem Mineral und einem Fische in Frage kommen. Eine solche Ähnlichkeit liegt in unserem Falle nicht etwa in der Form (etwa wie bei den „Schwalbenschwanz"-Kristallen des Gipses), sondern in dem eigentümlichen Glanze und Farbenwechsel, die dem Malachit eigen sind. Die schalige Oberfläche der Aggregate schimmert wie feinste grüne Seide, und sein Schliff zeigt oft am gleichen Stück die prachtvollsten konzentrischen Farben-

[1] Man vergleiche damit die Erklärung Jensens (ME 469): „Gilgameš gelangt also auf seinem Wege nach Osten oder Südosten an einen Edelsteinpark am Meere. Vielleicht wachsen die funkelnden Edelsteine im Osten, weil dorther das Licht kommt. Vielleicht liegt der Vorstellung auch die Anschauung des im Sonnenschein glitzernden Meeres zu Grunde. Eine Erinnerung an diesen Edelsteinpark mag Ezechiel 28, 13 f gefunden werden." Auch glaubt Jensen, hier an die Edelsteine, welche die Königin von Saba dem Salomo geschenkt hat (3 Kg 10, 2), sowie an den Šoham-Stein in Ḫawīlah (Gn 2, 11 ff) erinnern zu sollen.

[2] Weder Zimmern, Šurpu VIII 68 (Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion [1901] 45) noch Delitzsch, Lesestücke [4] (1900) 178 wagen eine bestimmte Deutung des aban GUG (= Samtu-Stein).

abstufungen, wie der Schuppenpanzer vieler Fische. Haben auch die Babylonier das Fischzeichen ḪA direkt nachweisbar für etwas Glänzendes gebraucht? Diese Frage wird durch den Text II R 42, 43 a und b bejaht. Dort steht Ú ḪA / Ú nam-ru, d. h. die Pflanze (Ú = šammu, Pflanze, Kraut). ḪA besagt eine „helle, glänzende" Pflanze. ḪA das gewöhnliche Zeichen für „Fisch" bedeutet also auch „fischschuppenglänzend". Eine Bestätigung unserer These: aban samtu = Malachit, bietet in schönster Weise die obige ganz dunkel scheinende Stelle des Epos (ME 208), wonach es heißt:

(abnu) samtu na-ša-at i-ni-ib-ša
(iṣu) ḫu-un-na-tum ul-lu-la-at ana da-ga-la ṭābat(-b[p]at)
Samtu-Stein trägt eine Frucht,
läßt Reben herabhängen, gut zum Anschauen.

Der Malachit bildet in der Tat tropfsteinartige Aggregate (sog. Stalaktiten), die einer knorrigen Rebe gleich herabhängen; die nieren- und traubenförmigen Knollen an derselben sind die der Malachit-„Früchte". Eine solch smaragdene, seidenglänzende „Rebe" ist auch wirklich „gut zum Anschaun".

So weisen alle Umstände auf jenen kostbaren Schmuckstein hin, um dessentwillen schon die Ägypter des „alten Reiches" (4. und 3. Jahrtausend v. Chr.) auf der westlichen Sinaihalbinsel großartige Bergwerke angelegt haben [1]. Es ist höchst interessant, daß wie die Ägypter den smaragdgrünen Malachit und den tiefblauen Lapis lazuli nebeneinander stellten und vorzüglich beide Farben in ihrer hoch entwickelten Glasschmelzkunst miteinander spielen ließen, so auch bei den Babyloniern beide Mineralien mehrfach nebeneinander genannt werden. Unser Epos selbst bietet, wie bereits erwähnt, zwei solcher Stellen. Man begreift allerdings leicht, daß der Dichter, der seinen Helden an den Himmel versetzt, ihn dort auch prächtigen Lasurstein finden läßt. Das Himmelsgewölbe dachten sich ja die Babylonier als eine mit Lapis lazuli ausgelegte Höhlung. So wird in einem Hymnus an Gilgameš (Jensen, Mythen und Epen 268 f) der Himmel als ein šigar ukni, d. h. eigentlich „Verschluß aus Lasurstein" bezeichnet. Man versteht es auch, wenn die lebhafte orientalische Phantasie in dem die Milchstraße oder die Wolken durchbrechenden Blau Lasursteinauswüchse sieht. Aber was soll dort der grüne Malachit? Der Himmel kann allerdings bei einer gewissen Beschaffenheit der Atmosphäre stellenweise grün erscheinen; aber mit dem Hinweis auf einen solchen Ausnahmezustand wäre nur eine sehr schwache Erklärung gegeben. Oder haben die Babylonier „Grün", und zwar speziell das Grün des Malachit, und „Blau" nicht voneinander durch besondere Bezeichnungen unterschieden? Das ist wohl möglich. So haben sie auch „Gelb" und „Grün" (gemeint ist das Pflanzengrün) mit derselben Bezeichnung arḳu bedacht [2]. Warum sollte da nicht auch das Grün des Malachits und eine bestimmte Nuance

[1] Vgl. Erman, Ägypten 620 ff.

[2] Auch das griechische χλωρός für „grün" bezeichnet eine gelbliche Nuance; es ist die Farbe des jungen Laubes.

des Blau mit ein und demselben Worte bezeichnet worden sein? Schon die Farbe des Meerwassers konnte dazu Veranlassung werden, da dieselbe die mannigfachsten Übergangsstufen von Blau zu Grün zeigt. Das konnten auch die Babylonier wissen, obwohl sie sich nicht wie die Phönizier weit in den Ozean hineinwagten. Es war auch gar nicht einmal so leicht, auf diesem Gebiet eine scharfe Scheidung vorzunehmen [1]. Einen ganz besondern Grund für die gleiche Benennung der genannten Farbennuancen erblicke ich außerdem in dem Vorkommen und in der Entstehungsweise des Malachits. In dem rohen Mineral sieht man vielfach dunkel- bis hellblaue Kriställchen von sog. Kupferlasur eingesprengt, einem Mineral, das schon in alter Zeit als blaue Malerfarbe benutzt wurde. Noch mehr: dieser blaue Stoff selbst nimmt allmählich eine grüne Farbe an, eine Tatsache, welche das Kuriosum erklärt, daß der Himmel auf manchen alten Freskogemälden grün erscheint. Wir wissen heute, daß hier eine innere Verwandlung vor sich geht, welche der Chemiker in die Gleichung kleidet:

$$\underbrace{2\,Cu\,(CO_3)_2\,(OH)_2}_{\text{Kupferlasur}} + \underset{\text{Wasser}}{H_2O} = \underbrace{3\,Cu_2\,(CO_3)\,(OH)_2}_{\text{Malachit}} + \underset{\text{Kohlendioxyd}}{CO_2}$$

Kupferlasur geht also unter Aufnahme von Wasser und Verlust eines Teiles seiner Kohlensäure tatsächlich in Malachit über.

Die Babylonier hatten freilich noch keine Ahnung von diesem chemischen Vorgang; aber das gleiche Verhalten der beiden Stoffe bei dem metallurgischen Prozeß der Kupfergewinnung (beide lieferten beim gleichen Verfahren nahezu gleich viel reines Kupfer) in Verbindung mit den erwähnten örtlichen und genetischen Beziehungen mochte sie auf den Gedanken führen, daß es sich hier um ein und denselben Stoff handle, der aber bald so bald so gefärbt sein konnte [2]. In ähnlicher Weise zeigt nun auch der Himmel verschiedene Farben. Das reine Blau des Taghimmels, das wir als Farbe des Lapis lazuli bezeichnen können, macht beim Wechsel der Atmosphäre verschiedene Wandlungen durch und geht in der Nacht in Grau-Blau bis Schwarz-Blau über. Diese Mischfarbe soll offenbar durch die Farbe des Samtu-Steins (des Malachits) mit ihren mannigfachen Übergängen ausgedrückt werden. So komme ich zu einer Etymologie, die Jensen als unsicher erschien (ZA. X 369), nämlich dem Zusammenhang der Wörter sāmu und sa(ā)mtu. Letzteres bedeutet (wie oben bewiesen) Malachit; sāmu aber wird nach II R 47, 33 c d durch das Ideogramm DAR-DAR-nu dargestellt, das seinerseits aber auch burrumu („mischfarbig") bedeutet. Nun aber

---

[1] Der berühmte Physiker H. v. Helmholtz bemerkt in seinem „Handbuch der physiologischen Optik" [2] (1896) 348: „Die ältesten Farbenbezeichnungen waren sehr unbestimmt; ξανθός scheint von Goldgelb bis Blaugrün gereicht zu haben. Es war offenbar eine schwere Aufgabe, dieses fließende Gebiet in festen Stufen zu fixieren. Noch jetzt wird es selbst begabten Kindern schwer, die Farbennamen zu lernen. Man darf daraus nicht auf Farbenblindheit der alten Völker schließen wollen."

[2] Selbst Abbé Haüy, einer der geistvollsten Mineralogen, war noch der Ansicht, daß Malachit und Kupferlasur sich nur durch ihr Aussehen unterscheiden (A. Dufrénoy, Traité de Minéralogie III, Paris 1856, 367).

ist burumu (vom gleichen Stamm wie burrumu) = Himmel[1], und zwar, wie schon Jensen, Kosmol. 7, richtig annimmt, der Nachthimmel. Hiernach kann es kaum zweifelhaft erscheinen, daß sāmu und sa(ā)mtu etymologisch zusammenhängen; letzteres ist nur Femininform des ersteren. So wird auch klar, warum in unserem Epos, das sich am Himmel abspielt, wiederholt sowohl von Uknu- als von Samtu-Stein die Rede ist. Beides sind Blausteine, ersterer rein und tief blau, letzterer (eigentlich grün-mischfarbigen Malachit bedeutend) hier grau- bis schwarzblau. Hätte der Dichter ein passenderes Analogon aus dem irdischen Mineralreich gekannt, so hätte er sich wohl nicht der Bezeichnung des Malachits bedient[2]; jedenfalls berechtigt die gleiche Bezeichnung der Farbe des Malachits und der des Nachthimmels durchaus nicht zu dem Schluß, die Babylonier hätten beide Farben auch nicht begrifflich voneinander unterschieden.

Kehren wir wieder zu unserem Helden Gilgameš zurück, so gibt uns dieser sofort ein neues Rätsel auf: die Meereskönigin Siduri Sabītu. Von dem reizenden Park kommt Gilgameš ans Meer (Taf. X; ME 210 ff), wo die göttliche Königin (Siduri) Sabītu ihren Thron aufgeschlagen hat. „Mit einer Hülle ist sie umhüllt"; sie wehrt Gilgameš den Zutritt, indem sie „ihr Tor verriegelt". Was ist das für eine Königin? In einem altbabylonischen Fragment[3] heißt sie nur Sabītu, wir haben uns daher an diesen Namen zu halten.

Nach Hommel (Altisraelitische Überlieferungen 35) und Jensen (a. a. O. 578) würde der Name „die vom Berge Sābu" bedeuten, welch letzterer in der babylonischen Mythologie eine Rolle spielt. Jensen versteht darunter die höchste Erhebung des Libanon, die wohl mit dem aus Tiglat-Pileser III Ann. bekannten und auch auf ägyptischen Inschriften vorkommenden Berg Saue (Saua) zu identifizieren sei; er sieht darin ferner eine Beziehung zu Astarte-Ištar von Byblos (a. a. O. 579) bezw. zur Nymphe Kalypso der Odyssee (ZA XVI 125 ff).

Was die mythische Personifikation der Erscheinung angeht, so wage ich vorerst kein Urteil, wohl aber hoffe ich, daß mir eine sichere Lokalisation derselben — und darauf kommt es vor allem an — gelingen werde. Jensen selbst soll mir dazu verhelfen. A. a. O. 470 bemerkt er: „Nach Bezold, Catalogue 1131 zu K 11020 sabītu Bezeichnung einer Wolke. Die Siduri Sabītu deren Personifikation? Sitzt sie auf dem Thron des Meeres, d. h. hoch über dem Meere? Und daher ihre

[1] Pognon, Inscriptions du Wadi Brissa 877.

[2] Man erinnere sich doch nur daran, daß wir ähnlich verfahren. Wir sprechen z. B. von Weißwein, obschon derselbe nur zur Zeit der Gärung eine weiße (bzw. graue) Farbe hat.

[3] Zimmern, Keilinschr. und Alt. Testam.[3] 574 567.

Hülle? Versperrt sie in Gestalt einer Wolke den Zugang zum Meere?" Auf fast alle diese zweifelnden Fragen antworte ich entschieden mit Ja. Die Wolke, deren Personifikation hier vorliegt, ist abermals am Himmel zu suchen. Es ist der auffallende, wolkenartig über das himmlische Meer hinausragende, geringeren Lichtschimmer zeigende Teil der Milchstraße beim Sternbild des Schützen. Diese „Wolke" schließt sich unmittelbar an den obenbeschriebenen Götterpark an und versperrt in der Tat dem Helden, der den Weg der Sonne daherzieht, den Zutritt. Wie unter der kosmischen Wolke sich eine Göttin wie hinter einem Schleier (der „Hülle") verbergen könne, wird jedermann leicht verstehen. Merkwürdigerweise ist obendrein diese Wolke (also das Kleid der Göttin) gegen die Mitte wie eingeschnürt. Das paßt wiederum zu Taf. X Col. I 3, wo es heißt:

„sie haben ihr eine (Kleid)schnur gebunden, haben ihr [eine . .] gebunden [. . . . . . .][1]

Damit schließt meine Erklärung desjenigen Teiles des Epos ab, von dessen richtigem Verständnis die Deutung alles Vorausgehenden und Nachfolgenden abhängt.

Für die Fahrt durch die „Wasser des Todes" wird Gilgameš Taf. X Col. I von Sabītu an den Schiffer des Ut-napištim mit Namen Ur-nimin[2] gewiesen. Sie sagt ihm:

[er ist] neben d(em) „welche mit Steinen" sind, inmitten des Waldes pflückt er einen . . .

Die Stelle ist dunkel. Jensen vermutet (a. a. O. 473), es handle sich um Kisten oder Behälter mit Steinen (Ballaststeinen des Schiffes?). Das scheint mir zutreffend, zumal S. 220 Ur-nimin dem Ankömmling erklärt: „Deine Hände, Gilgameš, haben [die Überfahrt] verhindert", und als Grund hinzufügt: „Du hast ‚die mit Steinen' zerschmettert (taḫ-tap-pi šu-ut abnē)." Die Zerschmet-

---

[1] Wenn die verschleierte Göttin sich anfangs sträubt und ihr Tor bzw. ihre Türe verriegelt, Gilgameš aber auf sie eindringt und droht, ihre Türe zu zerschmettern, so ist das wohl kaum etwas anderes als ein Euphemismus. Der (durchscheinende) Schleier ist Symbol der Ištar, und er deutet gewiß nicht auf jungfräuliche Zucht, sondern auf raffinierte Bestrickungskunst (man vgl. hierzu Gn 38, 14 f). Bezüglich der Kleidschnur darf wohl an Bar 6, 42 f erinnert werden.

[2] Daß dieser Schiffer identisch sei mit dem „Wassermann", dem bekannten Sternbild der Ekliptik, ist nicht erweisbar. Wir wissen nur (auf Grund der Berechnungen P. Eppings, Astronomisches aus Babylon 174), daß der mit unserem Wassermann örtlich zusammenfallende babylonische GU Füße hat, und zwar wahrscheinlich zwei Füße, also ein Mann sein kann.

terung geschah entweder bei dem Angriff des Helden auf das verschlossene Tor der Meereskönigin Sabītu oder auf den sich anfangs weigernden Schiffer (einzelne Bruchstücke, die Jensen S. 216 f bietet, lassen das letztere vermuten).

Merkwürdigerweise ist wiederholt von Wald die Rede. Dieser kann auch hier nur in dem dichten östlichen Teil der Milchstraße gesucht werden; wir befinden uns ja noch am Ufer des Meeres, das nach den obigen Darlegungen daselbst beginnt. Auf das Geheiß des Ur-nimin holt Gilgameš von dort 120 Schiffsstangen herbei, und nun geht es aufs Meer. Wie lange dauerte die Fahrt? Es ist nach Col. III 49 anscheinend ein „Weg von einem Monat und dem 15. Tag".

Jensen sieht darin eine Dauer von 45 Tagen. Aber dann dürfte es doch nicht ma-lak arḫi u ūmi 15 (KAN), sondern müßte ...... 15 ūmē, nicht „dem 15. Tag", sondern „15 Tagen" heißen. Deshalb ist meines Erachtens ein Weg von einem Monat und einem Tag gemeint, und dieser war der 15. So hätte denn die Abfahrt am Vollmondtage, also unter den günstigsten Lichtverhältnissen stattgefunden. Weiter heißt es: „Am dritten Tag schaute er (und) erreichte Ur-nim, die Wasser des Todes." Jeremias (Hölle und Paradies 24) ist der Ansicht, daß sie den Weg von 45 Tagen in 3 Tagen vollendeten. Mit Recht wendet hiergegen Jensen (a. a. O. 579) ein, daß es dann doch wohl ša(e)lālti ūmē lauten müßte.

So bleibt kaum etwas anderes übrig als: einen Weg von etwa 31 Tagen (also etwa 31 Bogengrade) hatten sie am dritten Tag nach der Abfahrt hinter sich. So kommen sie zu den „Wassern des Todes"; das ist die Wintergegend der Sonne. Erst hier, in den Wassern des Todes, mahnt der Schiffer, eine Schiffsstange zu nehmen, dann eine zweite, eine dritte usf., und fügt begründend hinzu: „Die Wasser des Todes sollen deine Hand nicht berühren!" Bisher mußten ihm also wohl die Arme als Ruder gedient haben — oder es ging das Schiff von selbst[1]. Gerade als 120 Schiffsstangen verbraucht sind, da wird der zu den Göttern entrückte Ut-napištim der Ankömmlinge gewahr. In dem 120maligen Einsetzen sehe ich (wie auch Jensen a. a. O. 576 für möglich hält) eine 120tägige Ruderfahrt. Hiernach beträgt die ganze Länge der Fahrt 31 + 120 = 151 Tage. Nach Ablauf derselben finden wir Gilgameš an der „Mündung der Ströme", am Lande der Seligen, der Wohnung Ut-napištims.

---

[1] Segel waren ja wahrscheinlich aus Mangel an dem nötigen Ballast nicht zu gebrauchen (Jensen, ME 473).

Was für eine Mündung der Ströme ist dies? Kannten denn die Babylonier überhaupt einen Strom am Himmel? Daran ist wohl kaum zu zweifeln. Die Griechen wenigstens benannten so ein großes Sternbild; es ist ihr Eridanus (der ποταμός bei Aratus, Geminus und Ptolemäus, el nahr bei den Arabern). Der Strom kommt von Süden und hört am westlichen Fuße des Orion (Stern Rigel) auf; da ist also seine Mündung zu denken. Wir haben allen Grund, diesem Himmelsfluß babylonischen Ursprung zuzuschreiben, da so manche andere Sternbilder der Griechen auf die babylonische Astronomie führen und die gewundene Sternreihe an sich schon geeignet war, in der babylonischen Phantasie die Vorstellung eines Flusses zu erwecken. Auch war die mythische Geschichte dieses Flusses den Griechen selbst ein Rätsel, ein Beweis, daß sie auf dem Gebiete einer ausländischen Astralmythologie entstanden war. Und welch anderes Land als Babylonien, das Mutterland aller Astrologie, könnte dabei in Betracht kommen?

Das erscheint alles recht hübsch; aber stimmt es auch zur Länge der Seefahrt von 150 bis 151 Tagen? Da die Mündung des Eridanus bedeutend (ca 30°) südlich von der Ekliptik liegt, so muß das Schiff des Gilgameš schon bald nach der Ausfahrt von dem „Pfade der Sonne" abgewichen sein. Von dem Punkte nun, wo die Sonnenbahn aus dem dichten östlichen Teil der Milchstraße heraustritt, bis zu dem Stern Rigel an der Mündung des Eridanus, sind es nach meiner Berechnung nahezu 144 Bogengrade, welche mit normaler (Sonnen-)Geschwindigkeit in rund 146 Tagen zurückgelegt werden. Wir kommen also der obigen Annahme von 150 bis 151 Tagen schon ziemlich nahe; wir werden ihr alsbald noch näher kommen. So werden wir denn zu jenem glänzenden Sternbild des Orion geführt, das schon den Griechen als Bild eines gewaltigen Jägers erschien, weshalb ihm auch auf der Sternkarte die beiden Hunde (κύων und προκύων) folgen. Das paßt ganz zu den verschiedenen Jagdabenteuern des Gilgameš, von denen wir noch zu reden haben, sowie zu der Ausrüstung, mit der er im Epos erscheint (vgl. Jensen, ME 137, II Col. II 4 u. 5; S. 203, IX Col. I 15—17; S. 217, X Col. II 32—35; S. 221, X Col. III 44). Der Held, dessen Arm die Axt schwingt, und an dessen Gürtel das Schwert hängt, gleicht ganz unserem Orion. Noch mehr. Nördlich von der Mündung des Eridanus, beim Schwertgehänge des Orion befindet sich ein großer heller Lichtnebel, der um so mehr auffällt, als er von der Milchstraße ziem-

lich weit abliegt. Da wir nun schon oben sahen, daß dem babylonischen Dichter (und wohl ihm nicht allein) solch rundliche Lichtnebel als Baumgruppen, als ein Göttergarten erschienen, so wird wohl auch hier ein gleiches anzunehmen sein, und wir hätten an der „Mündung der Ströme" einen Platz gefunden, der ganz und gar dem glückseligen Zustand entsprach, in welchen Bel seine Lieblinge versetzte. Dieser Ort ist etwa durch den Stern ι Orionis markiert. Nun ergiebt meine Berechnung der Bogendistanz dieses Sternes ($\alpha = 5^h\ 49^m\ 48^s{,}5$, $\delta = -5^0\ 59'$) von dem als Ausgangspunkt angenommenen Orte ($\alpha = 275^0$, $\delta = 23^0\ 27'$) des Randes der Milchstraße $148^0\ 53'$, welche mit normaler, d. i. mit Sonnengeschwindigkeit in rund 151 Tagen zurückgelegt würden.

Übrigens lege ich auf eine absolute Übereinstimmung des Ergebnisses mit der oben gefundenen Dauer der Fahrt gar kein Gewicht. Eine Differenz von einigen wenigen Graden bezw. Tagen ändert an der Sache absolut nichts, zumal die ganze Gegend des unteren Teiles des Orion mit „Nebel" erfüllt ist. Ob die Babylonier schon den eigentlichen „Orionnebel"[1] (im Schwertgehänge) gekannt haben, möchte ich jedoch bezweifeln.

In Taf. X und XI erzählt Ut-napištim den Hergang der großen Flut. Man hat darin eine Beziehung zu dem Sternbild des Wassermanns zu finden geglaubt; ich sehe darin nur eine Antwort auf eine naheliegende Frage: Wie kam Ut-napištim zu der „Insel der Seligen"? und zugleich eine dem Dichter willkommene Gelegenheit, sein glänzendes Talent auf dem Gebiete epischer Schilderung zu entfalten.

Des Helden Heimkehr. Gilgameš besteigt mit seinem Gefährten wiederum das Schiff zur Heimfahrt; aber er wird immer wieder zurückgetrieben. Um das Wunderkraut, welches das Hindernis überwinden soll, wird er obendrein (schon bald!) von einer Schlange betrogen. Darin sieht er ein Zeichen, daß er die Heimreise zu Lande antreten soll. Er läßt das Schiff am Ufer zurück, und nach verhältnismäßig kurzer Zeit gelangt er mit seinem Gefährten nach Hürden-Erech hinein. Ich sage ausdrücklich: nach verhältnismäßig kurzer Zeit; denn niemand, der die darauffolgenden Zeilen aufmerksam liest, wird darin die Schilderung einer langen Reise sehen. Sie lauten:

---

[1] Im Abendlande zuerst von P. Cysat S. J. (aus Luzern) entdeckt (Mathematica astronomica de Cometa 1618/1619 [4°], Ingolstadii 1619, 75).

„Nach 20 Doppelstundenstrecken ließen sie (den Toten) einen Speiserest übrig,
nach 30 Doppelstundenstrecken machten sie eine Totenklage;
dann gelangten sie nach Hürden-Erech hinein.“ [1]

Der Dichter hält — und das ist ganz babylonisch — viel auf Maß und Zahl; wir können von ihm keinen Salto mortale erwarten, wie ihn etwa die Phantasie eines arabischen Märchendichters leisten würde.

Das ist der Zug des Helden von den Skorpionen zum Lande der Seligen und von da nach seiner Heimat, von der er ursprünglich mit seinem Genossen Eabani auszog. Erst jetzt (nach Erklärung der Taf. IX, X u. XI) können ihre gemeinsamen Jagdabenteuer verstanden werden.

B. Astronomischer Hintergrund der Gestalt Eabanis und der gemeinsamen Heldentaten der beiden Freunde. (Taf. I—VIII.)

Es kann nach dem Obigen nicht zweifelhaft sein, daß die Gestalt Eabanis nicht weit von der des Orion (Gilgameš) am Himmel gesucht werden darf. Wie diesem, kommt auch jenem das Gottesdeterminativ ilu zu; er ist gleich Gilgameš ein Mischwesen, das Menschliches und Göttliches in sich vereint. Er ist aus der Hand der Schöpfergöttin Aruru hervorgegangen; aber sein Name selbst drückt auch zu Ea, dem eigentlichen babylonischen Menschenschöpfer [2], die innigste Beziehung aus; denn der Name Ea-bani besagt: „Ea bildet“. Anderseits hat ihn aber Aruru auch als ein Ebenbild des Himmelgottes Anu [erschaffen] [3], und darin liegt meines Erachtens ein klarer Hinweis auf seinen wesentlich siderischen Charakter und zugleich ein neuer Beweis dafür, daß unser Epos sich am Himmel abspielt.

Eabani lebt anfangs wild auf dem Felde mit den Gazellen zusammen und ist dann der hoffähige Jagdgenosse des Königs Gilgameš. Sollte die Vermutung zu gewagt erscheinen, diese so kontrastierenden

---

[1] Die Bezeichnung Ut-napištims rûḳu, „der Ferne“, widerspricht dem nicht; denn rûḳu kann hier (so nach Tafel XI 1) nur den Sinn „entrückt, unnahbar“ haben. Außerdem genügte schon eine viel kürzere Strecke als etwa die von Algier bis Babylonien (vgl. die Erklärung Jensens), um die Bezeichnung „fern“ zu rechtfertigen.

[2] In den national gefärbten babylonischen Schöpfungsmythen ging diese Rolle auf den babylonischen Stadtgott Marduk über (vgl. King, The seven tablets of creation 86 ff).

[3] ME 120 (Taf. I, Z. 33): zik-ru ša(ilu) A-nim ib-ta-ni ina libbi-ša = „ein Ebenbild des (Gottes) Anu schuf sie in ihrem Herzen“ (zikru ist [mit Jensen, ME 401 f] wirklich = „Ebenbild“).

Lebensstellungen seien in einem Bilde der griechischen Sternkarte des Almagest[1], in dem des **Fuhrmanns** und seiner Capella (Ziege), vereint?

Gefährliche Jagden (auf Löwen) unternahmen bekanntlich die assyrisch-babylonischen Könige auf kleinen zweiräderigen Wagen, die nur Platz boten für diesen und den Rosselenker. Ein solcher Rosselenker ist der ἡνίοχος der Griechen, der aber durchaus nicht die Rolle eines untergeordneten Bedienten spielt, wie man deutlich aus dem Freundschaftsverhältnis zwischen Achilles und seinem ἡνίοχος Patroklus erkennt. Daß auch Gilgameš seinen Jagdzug zu Wagen (oder zu Pferde?) unternahm, ergibt sich aus der langen Klage von Gilgameš's Mutter: gi-ir-ru ša la i-du-u i-rak-kab = „Pfade, die er nicht kennt, wird er fahren (reiten?)". Merkwürdigerweise kehrt der Ausdruck rakābu (fahren, reiten) nach dem Tode des Genossen im Epos nicht mehr wieder. Gilgameš durcheilt zu Fuß die weite Steppe. Warum wohl? Sein Wagenlenker war tot. Das scheint mir die naturgemäßeste Lösung, und so nehme ich denn auch hier rakābu = *fahren*, nicht reiten.

Wenn wir einen Blick auf unsere Sternkarte werfen, so sehen wir, wie unser „Fuhrmann" zärtlich auf dem Arm eine „Ziege" trägt und niedliche Zicklein sich an ihn anschmiegen. Ob diese Vorstellung ganz genau die griechische war, kann ich nicht sagen. Jedenfalls waren bei Ptolemäus (Almagest a. a. O.) ἡνίοχος und αἴξ (Ziege) nebeneinander. Nun ist freilich die „Gazelle" des Eabani nicht identisch mit der Ziege; aber von der Gazelle, wie sie in Arabien vorkommt, wissen wir, daß sie einer Ziege recht ähnlich ist, und so würde es sich erklären, daß die Hellenen das heimische Tier für ein fremdländisches in dem ursprünglich babylonischen Sternbild substituiert haben.

Nun zu den *gemeinsamen Unternehmungen* der beiden Helden! Die *Reihenfolge* derselben bietet Taf. X (ME 224): 1. Ersteigung des Berges (von Bergen); 2. Erschlagung des Himmelsstiers; 3. Erlegung des Ḫumbaba am Zedernwald; 4. Tötung des Löwen. Diese Aufeinanderfolge ist entweder die *chronologische* oder doch wenigstens die *topographische* (in der Richtung von Westen nach Osten). Nehmen wir das erstere an, so haben wir uns den Verlauf folgendermaßen zu denken.

Das erste Ziel der Freunde war die Erlegung des Ungeheuers Ḫumbaba, das Bel als Wächter der Riesenzeder bestimmt (Taf. III Col. Ia, Taf. IV Col. V; ME 145 157). Auf dem Wege dahin stellte sich auf Anreizung Ištars hin der Himmelsstier entgegen. Erst nach seiner Überwindung wird der Kampf mit Ḫumbaba und später mit dem Löwen aufgenommen. Auch die epische Darstellung hat dann wohl ursprünglich diese Aufeinanderfolge eingehalten. Die uns vorliegende Version weicht allerdings davon ab. Nach Taf. V (ME 167)

[1] Édit. Halma II, Paris 1813—1816, 7.

war bereits der Zug nach dem Berge vollendet und der Kopf Humbabas gefallen, als (Taf. VI) die Göttin Ištar und ihr Himmelsstier auftritt. Hier läge also ein Einschiebsel bezw. eine künstliche Gruppierung vor.

Für eine solch künstliche Anordnung ließen sich zwei Gründe angeben. Der erste läge in dem Umstand, daß einerseits das Epos gerade so viele Tafeln umfaßt, als das gewöhnliche assyrische Jahr Monate zählt, und anderseits gerade der sechste Monat der Göttin Ištar geweiht war, die denn auch deshalb in der VI. Tafel eine Hauptrolle spielt. Der zweite Grund würde in dem leicht begreiflichen Bedürfnis des Dichters zu suchen sein, ein so grandioses Intermezzo (Begegnung mit Ištar und Kampf mit ihrem Himmelsstier) in einem gesonderten Akte nach dem in Taf. V als vollendet angenommenen Kampf mit Humbaba aufzuführen.

Trotzdem möchte ich der zweiten Ordnung, der topographischen, den Vorzug geben. Ich verstehe dieselbe so: Gilgameš erinnert sich zuerst des Aufbruchs nach dem Berge, dann kommt er im Geist an dem Orte vorüber, wo er den Stier erschlug, hierauf zu der Stelle, wo der Humbaba gehaust hatte, endlich zu dem Platze, wo die beiden Helden den Löwen töteten. Diese Auffassung steht auch im Einklang mit der epischen Darstellung. Die gleiche Ordnung bietet für die drei eben genannten Unternehmungen Col. II (III?) der Taf. VIII (ME 197); doch ist wohl zu beachten, daß hier nicht (wie in Taf. X) an die vierte Heldentat, die Erlegung des Löwen, erinnert wird. Es ist diese gerade der Schlußakt im Leben Eabanis: Gilgameš findet den Freund leblos am Boden. Hieraus muß geschlossen werden, daß dieser im Kampfe mit eben dem Löwen endete[1]. Angesichts des eben erlegten Tieres brauchte natürlich nicht daran erinnert zu werden. Dazu war erst später der geeignete Platz.

Die Deutung des „Himmelsstiers" als Sternbild hat schon Jensen (Kosmologie 62 f) gegeben. Die Stelle des Epos (ME 199): a-la-a ta-na-ra ša ina šamí(-i) ur-du, welche Jensen mit „erschlugst den Himmelsstier, der vom Himmel herunterkam" übersetzt, gebe ich mit „der am Himmel herunterkam" (ein Ausdruck, wie er auch von der Sonne gebraucht wird, die am Himmel hinabsteigt). Der Stier bleibt also am Himmel, dem gemeinsamen Schauplatz aller Vorgänge. Der „Wald", der „Berg" und die große „Zeder" des Bel müssen in der Nähe des großen Stier-Sternbildes sein: in der Milchstraße (vgl. Tafelbeilage I). Das stimmt ganz mit unsern früheren Deutungen derselben überein. Der Umstand aber, daß wir beide Male, wo von Zedernwäldern die Rede

[1] Die Szene mit dem Löwen muß zwischen Col. I und III (ME 197) ihren Platz gehabt haben.

ist, bei Annahme des kosmischen Kreislaufs des Helden zum nämlichen Gebilde am Himmel geführt werden und Gilgameš nicht mehr als zwei solcher Wälder durchschreitet, wie auch bei jenem von uns angenommenen Kreislauf nur zweimal die Milchstraße passiert werden konnte — dieser Umstand allein schon muß jeden Zweifel an der Richtigkeit meiner Deutung ausschließen. Wir kommen vom Sternbild des Stiers zuerst an ein schmales Band der Milchstraße, das einen matt erleuchteten Hohlraum mit einem offenen Tor nach Norden einschließt. Vor diesem Tor erblicken wir einen ganz isolierten rundlichen Teil der Milchstraße. Wer einigermaßen aufmerksam meine Deutung der einzelnen Partien der Milchstraße bei den Skorpionen verfolgt hat, wird es jetzt auch verstehen, wenn ich dem Dichter die erste Partie als Wald, den Hohlraum als Berg und die einsame lichte Sternwolke als Krone der Riesenzeder des Bel (die „vor dem Berge ihre üppige Fülle erhebt") nachdeute. Das war das Hauptziel der Wanderung, und merkwürdigerweise finden wir dort das Sternbild der Zwillinge, dessen babylonischer Ursprung außer Zweifel ist[1]. Wir gehen kaum fehl mit der Annahme, diese seien vom Dichter als zweite Erscheinungsform der dort vereinten „Brüder" gedacht. Ob auch die Vorstellung des furchtbaren Ḫumbaba an ein dort befindliches Sternbild knüpft, möchte ich bezweifeln. Der Name ist elamitisch, und vielleicht liegt darin eine wenig schmeichelhafte Personifikation des Elamitertums[2]. Dagegen ist der Löwe, den beide — ihre letzte gemeinsame Heldentat — erlegen, nichts anderes als das babylonische Sternbild[3] gleichen Namens. Von jetzt ab zieht Gilgameš einsam über die (himmlische) Steppe[4], bis er zu den Skorpionen kommt, von denen unsere Untersuchung ihren Ausgangspunkt genommen.

Schlußwort.

Der Zug des Gilgameš offenbart uns diesen einerseits als Sonnenhelden, da er lange die Bahn der Sonne einhält, aber auch in aus-

[1] Vgl. Epping, Astronomisches aus Babylon 149; Jensen, Kosmologie 64 144. [2] Siehe übrigens Jensen, ME 437 unten.

[3] Vgl. Epping, Astronomisches aus Babylon; Jensen, Kosmol. a. a. O.

[4] Die himmlische Steppe ist das Gebiet, das die Sonne vom Löwen an nach Osten hin durchzieht; sie ist vom Sonnenbrand durchglüht und von Löwen, Schlangen und Skorpionen bevölkert. Diese Wüstenbestien werden sowohl in den Keilinschriften als im Alten Testament als solche aufgeführt, und merkwürdigerweise finden wir sie sowohl auf griechischen als auch auf altbabylonischen Sternkarten (IV R 43; III R 45) nicht weit voneinander in der genannten Region. Hierin liegt ein Hinweis, wie jene phantastischen Sternbilder am Himmel entstanden sind.

gesprochenem Maße als Heros der Unterwelt, in welche er viel tiefer hinabsteigt als Šamaš (der Sonnengott). Dadurch versteht man jetzt noch besser, wenn er in einem Beschwörungshymnus (Jensen, ME 266 f) als Richter der Unterwelt gefeiert wird, dessen Hand Šamaš Rechtsspruch und Urteil anvertraut hat. Eabani, sein Genosse, ist das Sinnbild üppiger vegetativer Lebensentfaltung, welcher im Hochsommer durch die Glut der Sonne ein rasches Hinsterben folgt. Dies trat um 2000 v. Chr. ein, als die Sonne im Löwen stand, im vierten babylonischen Monat, dem Dūzu oder Tamūz. So erklärt sich das Sterben und Hinabfahren Eabanis in die Unterwelt nach dem Kampf mit dem Löwen, und zugleich wird die innige Beziehung dieser Erscheinung zu dem Vegetationsgott Tamūz klar, der im Hochsommer stirbt und in die Unterwelt hinabfährt. Auch die Klagen Gilgamešs um den geschiedenen Freund können als Seitenstück zu dem Tamūz-Adoniskult gelten, der im „Beweinen" des hingeschiedenen Gottes bestand, ein abgöttischer Brauch, der selbst in Israel einriß und vom Propheten Ezechiel (8, 14) als Greuel gegeißelt ward.

Sehr nahe liegt nun die Frage, ob sich aus diesen Verhältnissen das Alter oder wenigstens das Mindestalter der dem Epos zu Grunde liegenden astrologischen Vorstellungen erschließen lasse. Maßgebend ist hierbei die oben dargelegte Ansicht, daß der Tod Ea-banis unmittelbar nach dem Löwenkampf erfolgte und zeitlich ungefähr mit dem Eintritt der Sonne in den Wendepunkt zusammenfiel (wie auch das Tamūz-Adonisfest um diese Zeit gefeiert wurde).

Wir müssen nun den Wendepunkt entweder gegen das Ende des Sternbildes des Löwen oder wenigstens mitten in dasselbe hinein, etwa in den Hauptstern Regulus verlegen. Geschieht das letztere, so kommen wir auf die Zeit 2190 bezw. 2200 v. Chr., während die erstere Annahme zu einem Alter von 5650 v. Chr. führen würde. Jedenfalls scheint die Zahl 2200 (trotz einer etwaigen ungenauen Bestimmung der Jahrespunkte durch die Babylonier) auch aus andern Gründen nicht zu hoch[1]. Doch möge man diesem Ergebnis einstweilen nur einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit beilegen.

---

[1] Eine so frühzeitige Beschäftigung mit der Erforschung des Himmels mag wundernehmen, aber die Aussage des Porphyrius bei Simplicius (Comment. in Arist. de caelo l. 2), wonach Kallisthenes seinem Lehrer Aristoteles astronomische Beobachtungen von einem Alter von 1903 Jahren vor Alexander geschickt haben soll, ließ von vornherein ein hohes Alter der babylonischen Astrologie erwarten.

Damit schließe für jetzt diese Untersuchung, wenngleich sie nach mancher Seite hin noch einer Ergänzung bedürfte. Manche Schlußfolgerungen liegen freilich auf der Hand, andere werden aber erst durch weitere Darlegung in das rechte Licht gerückt. Die Kosmologie der Babylonier gestaltet sich in mehr als einem Punkte anders als man nach den bisherigen Forschungen annehmen durfte. Eines nur greife ich heraus: das Himmelsgewölbe (mit seiner Berge umschließenden und bewaldeten Milchstraße!) steht nach Anschauung der alten Babylonier nicht fest, sondern dreht sich[1].

Nachtrag zur Deutung šupuk šamē = Milchstraße (S. 445 ff).

Die Stelle bei Delitzsch, Lesestücke[3] 136, Rev. 2, wo es von dem Venusstern heißt: ša ina šupuk šamē naphat ..., d. i. „welche im šupku des Himmels aufleuchtet ...", könnte leicht als eine entscheidende Bestätigung der Auffassung Wincklers: šupuk šamē = Tierkreis aufgefaßt werden (wie dies auch in dem soeben erschienenen, schönen und inhaltreichen Buche von A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients 8, geschieht[2]). Meines Erachtens folgt dies aber aus der angezogenen Stelle durchaus nicht. Es handelt sich ja daselbst nicht um eine astronomische Unterweisung, sondern um einen religiösen Hymnus an die Göttin Ištar. Nun haben aber die Babylonier ihre religiösen Deutungen nicht so sehr an die heliakischen Aufgänge der Planeten (und insbesondere der Venus) einfachhin geknüpft, sondern an das erstmalige Aufleuchten derselben an bestimmten Stellen des Himmels bzw. in bestimmten Konstellationen. Das mußte natürlich dann auch in einem Hymnus eigens betont werden. So liegt es denn sehr nahe, daß gerade das Aufleuchten der Venus in der Milchstraße besonders gefeiert wurde. Dort war ja der prachtvolle Lustgarten der Götter und die Zeit, wo die Mutter-Göttin dort wohnte, war auch für die Menschen eine Zeit des Segens (besonders zur Zeit des Frühlings und jungen Sommers).

Ebensowenig folgt aus dem Beschwörungstext IV R 5, daß Mond, Sonne und Venus das ganze Jahr hindurch im šupuk šamē standen. (Hierüber bald Eingehenderes.)

---

[1] Trotz der anscheinend triftigen Gegengründe Jensens (Kosmologie der Babylonier 10 f).

[2] Dessen Ausführungen ich allerdings in mehreren Punkten nicht zustimmen kann.

F. X. Kugler S. J.

Rezensionen.

Theologiae dogmaticae institutiones auctore ***P. Mannens,*** S. Theol. Doctore, eiusdem S. Theol. in Seminario Ruraemundensi Professore. 8⁰ Ruraemundae, Romen.

Tom. I: Theologia fundamentalis. (488) 1901. *Fr.* 6.25; *M* 5.—

Tom. II: Theologiae specialis pars prior. (512) 1902. *Fr.* 6.25; *M* 5.—

Tom. III: Theologiae specialis pars altera. (780) 1903. *Fr.* 6.25; *M* 5.—

Der erste Band des jetzt vollständig vorliegenden Werkes umfaßt die Traktate über die wahre Religion, die Offenbarung und ihre Quellen, die Kirche Christi, den göttlichen Glauben; der zweite die Lehre von dem einen wahren Gott, von der heiligsten Dreifaltigkeit, von der Schöpfung und der Erhebung des Menschen zum übernatürlichen Ziel und Leben, von dem Geheimnis der Menschwerdung mit Einschluß der Mariologie und eines Anhangs über die Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und Bilder. Der umfangreichste dritte Band enthält die Gnadenlehre, die Lehre von den Sakramenten und den Traktat über die letzten Dinge. Am Schluß des dritten Bandes findet sich ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis zu allen drei Bänden. Das ganze Werk empfiehlt sich sehr durch Korrektheit der Lehre, durchsichtige Darstellung, klare Beweisführung, sowie Lösung der hauptsächlichsten Schwierigkeiten. Der Verfasser steht auf dem festen Boden der scholastischen Theologie und befolgt ihre altbewährte Methode. Seine Fragestellung ist bestimmt, seine Begriffsbestimmungen sind klar, seine Beweise knapp und streng in der Form, seine Unterscheidungen leicht verständlich. Er scheut sich nicht, die alten klassischen dogmatischen Werke zu benutzen und warm zu empfehlen. Daß er für die dogmatischen Fragen einen offenen Blick hat, tritt klar hervor in der Darstellung der Schriftinspiration, der Aseität Gottes und des Sechstagewerkes.

Einige kleine Bemerkungen seien verstattet. Bei Fragen, welche Grenzgebiete der Dogmatik, vor allem Exegese und Geschichte, berühren, wäre eine reichere Bezugnahme auf einschlägige Werke der Fachliteratur sehr erwünscht. Hypnotismus und Spiritismus sollten in der Darstellung getrennt werden, da die Tatsachenfrage bei letzterem in Anbetracht der über alle Maßen unkritischen

Quellen viel notwendiger ist. Beim alttestamentlichen Beweise für die göttliche Sendung Jesu Christi mußte die Messianität der Stellen dargetan werden. Beim Beweis für den Primat des römischen Bischofs würde sich ein näheres Eingehen auf die Zeugnisse des hl. Ignatius und des hl. Irenäus lohnen.

Indes möchten wir hierauf nicht zuviel Gewicht legen. Denn es ist gerade ein besonderer Vorzug des Werkes, daß der Verfasser so glücklich und geschickt war in der Auswahl des Stoffes. In allen Traktaten hat er das Wichtigste gut herausgehoben, klar erläutert und gründlich bewiesen. Für weitere spekulative theologische Fragen und tiefere Erörterung des dargelegten Stoffes gibt er hinreichend Literatur an. Fragen, welche doch in der Moraltheologie oder dem Kirchenrecht eingehender behandelt werden müssen, verweist er in diese Fächer. Durch diese kluge und weise Auswahl ist es gelungen, den von allen Priestern gut zu beherrschenden Stoff in einem Umfang zu bieten, daß er sich in der gewöhnlich in Seminarien für Dogmatik gebotenen Zeit wirklich gut von Lehrer und Studierenden bewältigen läßt.

Sehr dankenswert ist es gewiß auch, daß bei den verschiedenen Lehrsätzen durchgehends klar und bestimmt angezeigt wird, welcher Grad theologischer Gewißheit ihnen zukommt, ob es eine Glaubenslehre, eine theologisch sichere und unbestreitbare Lehre, oder eine bestrittene Schulmeinung ist. Es ist das sowohl für das erste Studium wie für spätere gelegentliche Orientierung von Vorteil.

Nach dem Gesagten kann unser Schlußurteil über das Werk kein anderes sein, als daß es in jeder Beziehung ein vortreffliches Lehrbuch ist.

Julius Beßmer S. J.

Die Religion des mittleren Amerika. Von **Konrad Häbler.** [Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. XIV. Bd.] 8° (158) Münster i. W. 1899, Aschendorff. *M* 2.50

Vorliegender Band der wertvollen Sammlung ist uns erst nachträglich zugegangen; daher die verspätete Besprechung. Als langjähriger Referent für die Literatur des ehemals spanischen Amerika in den Jahresberichten für Geschichtswissenschaft mochte sich Häbler als Darsteller der zentralamerikanischen Religion empfehlen. Freilich reicht zu einem tieferen Urteil in so wichtigen und schwierigen Fragen, wie die religionsvergleichende Wissenschaft sie zu behandeln hat, historische und archäologische Literaturkenntnis allein nicht aus. Es gehört dazu auch ein gutes Maß philosophischer und selbst theologischer Bildung, die allein klare Begriffe über die Grundlage einer jeden Religion und damit auch einen sichern Maßstab zur Vergleichung vermittelt. Was Häbler im zweiten Teil seiner Schrift über den Kult, die Tempel und Götterbilder, das Priestertum, die Opfer, Feste und privaten Kulthandlungen der Maya und Nahua bietet, gibt ja eine ganz gute Übersicht, obgleich er nicht viel Neues bringt, und einiges, wie die Frage der mittelamerikanischen „Kreuze" und deren Erklärung, vermissen läßt.

Ungleich weniger befriedigt hat uns der erste wichtigere Teil über die Gottesidee dieser Völker, die doch den Kernpunkt solcher Untersuchungen bildet.

Wenn irgendwo ist hier Vorsicht und sorgfältige Abwechslung der Worte geboten. Häbler versichert frischweg: „Die mittelamerikanische Religion ist ausgesprochen polytheistisch." (S. 20.) Tatsächlich weisen alle Anzeichen darauf hin, daß die spätere polytheistische Zersplitterung den Verfall einer ursprünglich reineren monotheistischen Gottesidee darstellt. Aber die neueren Evolutionisten wissen das besser.

„Die Religion Mittelamerikas ist im wesentlichen aus der Verehrung der Naturerscheinungen hervorgegangen. Der Indianer der Urzeit (von dem wir absolut nichts wissen!) betrachtete die gesamte ihn umgebende Natur als von demselben Geiste beseelt, der in ihm lebte. Er sah in den Tieren des Feldes, in den Bäumen des Waldes lebende Wesen, wie er selbst eines war." Und wiederum: „Der alte Indianer war sich auf der niedersten Kulturstufe des prinzipiellen Unterschiedes zwischen Mensch und Tier nicht bewußt" u. ä. m. Woher weiß Häbler dies alles? Aus den alten Quellen, aus den Denkmälern und Bilderinschriften? Die sagen nichts dergleichen. Es sind willkürliche Konstruktionen, und die darwinische Evolutionstheorie wird hier einfachhin auf die Entstehung der Religion übertragen. Ein solches Vorgehen kann die religionsvergleichende Wissenschaft nicht fördern. Was die sehr unbegründeten Ausfälle auf die „Berichte der spanischen Chronisten und Missionäre" angeht, so täte Häbler gut, darüber nachzulesen, wie Dr Theodor Waitz, der diese Quellen wie kaum ein anderer deutscher Forscher kannte, sich darüber ausgesprochen. (Zur Geschichtschreibung des alten Mexiko in der Historischen Zeitschrift VI 75 ff.) Was er zu Gunsten der Wahrheitsliebe, Gelehrsamkeit und Zuverlässigkeit eines Sahagun, Torquemada u. a. geltend gemacht hat, bleibt heute noch vollauf bestehen. Übrigens widerspricht sich Häbler, indem er ja selbst gesteht, daß es in Bezug auf die Azteken „glänzend gelungen sei, die Übereinstimmung herzustellen zwischen dem, was uns die Quellen (die spanischen Chronisten) berichten, und dem, was uns in den aztekischen Bilderschriften entgegentritt" (S. 19). Trotzdem will Häbler statt der „gefärbten Berichte" der Konquistadoren und Missionäre, die gar nicht „im stande gewesen seien, in das eigentliche Wesen dieser Religionen einzudringen", „reinere Quellen" erschließen. Und welches sind diese „reineren Quellen"? „Es galt, die Altertümer und Handschriften der zentralamerikanischen Völker sprechen zu lassen." Als ob die alten Forscher dieselben nicht viel genauer und in einem ungleich besseren Zustand gekannt hätten, als sie uns heute erhalten sind. Überdies muß ja Häbler selbst gestehen, daß „dieser Zweig der Amerikanistik bekanntlich noch in den Kinderschuhen stecke" (S. 6), daß die Lesung der Maya-Hieroglyphen, eines der Grundprobleme der ganzen Forschung, „leider noch immer nicht ermöglicht", und daß abgesehen von dem kalendarischen Teil, dem Zahlensystem und den Zeichen einzelner Götter „die eigentlichen Texte noch immer für uns stumm sind" (S. 11 f), „daß endlich an den Ruinenplätzen des mittelamerikanischen Festlandes noch keine so systematischen Ausgrabungen veranstaltet worden sind, daß wir uns von ihrer Entwicklung eine klare Vorstellung machen könnten". (S. 15.) Zum Unglück sind zudem nach Häbler auf dem Gebiete der Mayaforschung die hervorragendsten Gelehrten noch über die wich-

tigsten Fragen uneins. (S. 19.) Das heißt doch klar genug eingestehen, daß wir auch heute noch ganz auf die alten Quellen angewiesen sind, und daß auch die Denkmäler und Handschriften nur in deren Lichte leuchten. Was bliebe von Häblers Schrift und andern neuen Werken über das alte Mexiko und Zentralamerika übrig, wenn wir ausschieden, was sie allein den alten Quellen verdanken? Die Verdächtigung der spanischen Chronisten, denen wir doch „unendliche Fülle unschätzbaren Materials" verdanken, ist daher schlecht angebracht. Daß man wirklich Unhaltbares und greifbare Irrtümer kritisch ausscheidet, wie es Waitz, Réville u. a. getan, ist recht, aber jenes willkürliche Eliminieren und Konstruieren gewisser neuerer Forscher, jenes gewaltsame Anpassenwollen der Tatsachen an die luftigen Hypothesen der modernen „Völkerpsychologie" hat mit dem wirklichen Streben nach Wahrheit nichts zu tun. Hätte sich Häbler von diesen Fehlern mehr frei gehalten und außerdem seine Aufstellungen auf ihre Quellen zurückgeführt (im ganzen Buch ist fast kein Quellenzitat), er hätte die „Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte" um eine brauchbare Nummer vermehrt. **A. Huonder** S. J.

Im Herzen von Asien. Zehntausend Kilometer auf unbekannten Pfaden. Von **Sven von Hedin.** Mit 407 Abbildungen, darunter 154 Separat- und Vollbilder, 8 bunte Tafeln und 5 Karten. 2 Bände. 8° (XIV, 559 u. X, 570) Leipzig 1903, Brockhaus. *M* 20.—

Brockhaus hat die deutsche Ausgabe der neuen Reise von Hedins zu einem wahren Prachtwerke gestaltet, und dem vornehmen Gewande entspricht der ebenso klar als fesselnd geschriebene Text. Die eigentlich wissenschaftlichen Ergebnisse seiner kühnen Fahrt durch das Tarimbecken und die ungeheure Bergeinöde Tibets gibt der berühmte Reisende mit Unterstützung der schwedischen Regierung für fachwissenschaftliche Kreise abgesondert heraus; hier bietet er uns das natürlich ergänzte und sorgfältig überarbeitete Tagebuch seiner zweiten großen Expedition in die Wüsten Hochasiens.

Schon einmal hatte er 1893—97 in einer dreijährigen Reise ihre Schrecken erlebt[1]; die ganze Karawane mit Ausnahme von nur zwei Dienern hatte er in den haushochaufgetürmten Dünen der Takla-makan durch den schrecklichen Tod des Verschmachtens verloren und wie durch ein Wunder das nackte Leben gerettet, und kaum in die Heimat zurückgekehrt, wagt der kühne Forscher die übermenschlichen Strapazen und Gefahren einer neuen Fahrt in dieselben Wüsten, um die begonnene Arbeit im Dienste der Wissenschaft zu vollenden. Man muß den Mut und die seltene Tatkraft des Mannes bewundern; er verdient neben den kühnsten Nordpolfahrern genannt zu werden. Unwillkürlich stellt man sich die Frage, ob die Ergänzungen und Verbesserungen unserer Karten so viele Menschenleben wert seien, wie sie allen derartigen Entdeckungsreisen zum Opfer gebracht werden.

[1] Durch Asiens Wüsten. Drei Jahre auf neuen Wegen in Pamir, Lob-nor, Tibet und China. Von Sven Hedin. Mit 256 Abbildungen, 4 Chromotafeln und 7 Karten. 2 Bde 8° (XIV, 512 u. XII, 496) Leipzig, Brockhaus.

Suchen wir über den Weg, den Hedin diesmal wandelte, und über seine Erlebnisse kurz zu berichten!

Im Vorwort dankt der mutige Entdecker besonders seinem König Oskar von Schweden und Norwegen und dem Kaiser von Rußland für ihre Unterstützung, ohne welche das Unternehmen unmöglich gewesen wäre. Der Zar gewährte ihm freie Fahrt und Fracht auf allen russischen Bahnen und ließ ihn überdies durch Turkestan und Tibet von einer Kosakeneskorte begleiten, über deren treue Dienste Hedin des Lobes voll ist. Politische und strategische Gründe mögen bei dieser außerordentlichen Liebenswürdigkeit des Beherrschers aller Reußen nicht ganz ausgeschlossen sein. Am 24. Juni 1899 verließ Hedin Stockholm; das Reisegepäck, 23 Kisten, die sich leicht paarweise Saumtieren aufladen ließen, wog nicht weniger als 1130 kg. Die Fahrt ging über St Petersburg nach Krasnowodsk am Kaspischen Meere, „einem der trübseligsten Orte, die man sich denken kann“. Weiter ging die Reise mit der russischen Militärbahn nach Merw; als er aber von da die Festung Kuschk an der Grenze von Afghanistan besuchen wollte, wurde ihm ein Telegramm des Kriegsministeriums überreicht des Inhalts, daß „dieser Weg allen Reisenden verboten sei“. In der Tat dürfen nur Militärpersonen diese Seitenbahn nach der afghanischen Grenze benutzen. „In meinem Herzen dachte ich“, sagt Hedin, „daß das russische Kriegsministerium sehr klug handelt, wenn es einen Punkt, der in strategischer Hinsicht von großer Bedeutung ist, so scharf bewacht.“ Er setzte also seine Fahrt nach Samarkand fort; auf einer gewaltigen Holzbrücke, rollte der Zug 25 Minuten lang über den Amu-darja; bei seiner Heimkehr 1902 war die Eisenbrücke fertig. Am 12. Juli erreichte er Andischan in Fergana, damals den Endpunkt der zentralasiatischen Bahn. In dem nahen Osch, einer Stadt von 35 000 Seelen und einer Garnison von 800 Russen, wurde die große Karawane zusammengesetzt, und schon am 31. Juli konnte die Fahrt über die Pamirpässe nach dem 450 km entfernten Kaschgar, der Hauptstadt von Turkestan, unternommen werden. Überall haben die Russen daselbst kunstvolle Bergstraßen angelegt, so daß sie nun selbst mit Artillerie das öde Gebiet von Pamir, „das Dach der Welt“, durchkreuzen können. Über den 3617 m hohen Talldikpaß erreichte Hedin am 16. August ohne Unfall Kaschgar. Hier wurden 14 Kamele und 1 Dromedar gekauft, zudem der nötige Proviant und die Tauschwaren; auch mußte das Reisegeld (11 500 Rubel) in chinesisches Silber umgewechselt werden, wobei ihm der russische Konsul freundlich an die Hand ging. Die Karawane schickte Hedin nach Jangi-köll voraus — rund 11 geographische Längegrade weit; er selbst wollte zu Schiff den Tarim hinabfahren und dessen Lauf genau vermessen; denn die Erforschung dieses Wüstenflusses und der großen Salzseen des Lob-nor, in die er mündet, war die erste Aufgabe seiner Reise. Am 5. September verließ er Kaschgar und erreichte am 11. Lailik, das am Jarkent-darja liegt, wo der 30. Breitegrad den Fluß schneidet. Dort wurde ein Fährboot gezimmert, und schon am 17. September konnte die Flußfahrt beginnen. Rund 2000 km weit ging es die Wasserstraße hinab. Unsere Kenntnis des Tarim beruhte bisher auf verhältnismäßig flüchtigen Beobachtungen. „Als ich meine große Karte des Tarim fertig

hatte“, sagt mit berechtigtem Stolze Hedin, „fand ich, wie unähnlich ihr das bisherige Bild des Flusses war. Es war eine geographische Eroberung, die der Monate, die ihr geopfert wurden, wohl wert war. Nie ist die Karte eines außereuropäischen Flusses so genau aufgenommen worden.“

Die Flußfahrt bildet trotz mancher aufregender Zwischenfälle — denn mehr als einmal war man in Gefahr zu scheitern — den angenehmsten Teil der Reise. Die Ufer des Tarim sind durchaus nicht, wie man erwarten sollte, nur öde Sanddünen der Wüste. Weite Strecken begleiten ihn herrliche Waldungen. Geben wir, zugleich als Stilprobe, die Schilderung Hedins:

„Der Fluß verändert heute (28. Sept.) sein Aussehen nicht. Stattlich fließt er in dem majestätischen Schweigen des Waldes in unbedeutendem Gefälle dahin und hält sich meistens in einem einzigen Bette mit Tiefen, die bis zu sieben Meter betragen ... Schon vom vorigen Lagerplatze an sind die Ufer mit einem dichten, prachtvollen Walde von alten, ehrwürdigen, knorrigen Pappeln besetzt, deren grüne, verschlungene Kronen jetzt ins Rote und Gelbe zu spielen beginnen; es ist, als kleideten sie sich zu einem lustigen Herbstkarneval in bunte Gewänder. Die Leute von Lailik hatten nie einen solchen Wald gesehen und machten ihrem Erstaunen und Entzücken in lebhaften Ausrufen Luft. Sie nannten den Wald ‚Östäng-bag‘, den Baumgarten am Kanal, wie die bewässerten Parke und Haine der Oasen gewöhnlich genannt werden. Sie hatten recht, es war ein Genuß für das Auge, diesem farbenprächtigen Uferschmuck zu begegnen, und in dem lautlosen Schweigen, das den ganzen Tag herrschte, konnte man glauben, in einem Triumphwagen von unsichtbaren Nixen und Elfen auf einer Straße von Saphiren und Kristall durch einen verzauberten Wald gezogen zu werden. Es war so still, daß man kaum zu sprechen wagte, um nicht den Zauberbann zu brechen. Feierlich standen die Pappeln in zahlreichen Reihen, wie sie in vielen hundert Jahren die Ufer bekränzt; aufrecht standen sie da wie Könige und spiegelten ihre Kronen aus falbem Herbstgold in dem lebenspendenden Flusse, der Nährmutter der Wälder, der Herden und Hirsche und des Königstigers, dem größten Gegensatze des Wüstenmeeres. Da stehen sie in einer dunkeln Mauer, würdevoll und still, als lauschten sie einer Hymne, die zwischen den Ufern dem Lobe des Allmächtigen leise erklingt, einer Hymne, die auch Wanderer und Reisende vernehmen können, wenn nur ihr Gemüt für die Größe der Natur empfänglich ist.“

An Wild waren die Ufer reich. Rehe, Hirsche, Wildschweine, Wildenten, Schneegänse, auch große und wohlschmeckende Fische wurden erbeutet. Anfangs Oktober kam man in die Gegend, wo Hedin im April 1895 seine Karawane durch Verschmachten verloren hatte.

Am 10. November stellte sich der Winter ein, und bald hatten die Schiffer Tag und Nacht mit den tanzenden Schollen des Treibeises zu kämpfen. Am 5. Dezember erreichte man Karaul, den nördlichsten Punkt des Tarim, wo der Fluß ganz nahe am 41. Breitegrad nach Südost und Süden umbiegt; mit Mühe arbeitet man sich durch die immer fester werdende Eisdecke bis zum Winterquartier am Jangi-köll (köll bedeutet See), das man am 8. Dezember noch eben glücklich fand. Damit war der erste Teil der Reise zu Ende. Um die großen Salzseen des Lob-nor aufzusuchen, mußte man die Eisschmelze abwarten.

Aber Hedin hatte für die Wintermonate sich Arbeit genug zurechtgelegt. Er unternahm eine Fahrt durch die Wüste Takla=makan nach Tschertschen und andere am Fuße der Berge Tibets gelegene Orte, erforschte dann das alte Flußbett des Tschertschen=Darja und kehrte dem Ettek=Tarim — einem ebenfalls verlassenen Stromlaufe folgend — Ende Februar 1900 in das Winterquartier zurück. Der Gefahr des Verdurstens in der Wüste hatte er dadurch vorgebeugt, daß er seine Kamele mit Säcken voll Eis beladen; beinahe wäre er aber den schrecklichen Wüstenstürmen zum Opfer gefallen.

Kaum gestattete es die Witterung, so brach Hedin am 5. März nord= und ostwärts auf, der Kette der Kurruk=tag folgend, bis zu der Oase des quellenreichen Altimischbulak, wo er vom 23. bis 27. März lagerte und dann seine erste Durchquerung dieses Teiles der Wüste nach dem Lob=nor vornahm. Der Weg führte ihn nahe an den Ruinen vorbei, die er bei seiner späteren Wüstenfahrt im März des folgenden Jahres entdeckte und erforschte. Die Gegend am Fuße des Kurrukgebirges nennt der Reisende „das gelobte Land des wilden Kamels". In bedeutenden Herden traf man es und erlegte mehrere. Man traf eine Kamelstute mit einem frischgeworfenen Jungen; aber die Alte nahm das Junge zwischen Hals und Kinn und entfloh mit solcher Geschwindigkeit, daß man sie nicht einholte. Am Nordrande des Lob=nor durch See, Sumpf und Schilf des über 100 km langen Wasserbeckens, meist im „Faltboot", einem in zwei Teile zerlegbaren Kahne aus wasserdichtem Stoffe, erreichte Hedin am 11. April bei Abdall den Haupteinfluß des Tarim. Dann eilte er stromaufwärts, meist dem Ilek, einem östlichen Arm des Tarim folgend und durch eine Reihe von Seen und Sümpfen zu seinem Winterquartier nach Jangi=köll zurück und dann auf seinem großen Fährboot den Hauptarm des Tarim, überall genaue Messungen vornehmend, wieder stromabwärts nach Abdall, das er am 21. Juni abermals erreichte. Dort rastete er 10 Tage und rüstete die Karawane für den ersten Zug nach Tibet. Dabei fand er Muße, eine Anzahl Volksgesänge niederzuschreiben, wie die Leute am Lob=nor sie singen; es sind meist melancholische Liebeslieder.

Am 30. Juni brach die Karawane auf südostwärts den Bergen zu. Es galt das Kwenlungebirge, das im Süden die Wüste des Tarimbeckens begrenzt, zu übersteigen. Zuerst ging es über die Kette des Astin=tag. In dem Hochtale von Tamirlik, unfern des Gas=nor, schon 2961 m hoch, traf man am 11. Juli ein; dann drang Hedin erst in die rechte Bergwüste ein. Über dem Tschimen=tag, den Ara=tag, den Kalta=alagan mit Paßhöhen von nahezu der Höhe des Montblanc stieg man zum Kum=köll (Sandsee) herab, der immer noch 3882 m über dem Meere liegt. Dann überwand die Karawane den Arka=tag, die höchste Kammhöhe unserer Erde mit 5180 m — die Gipfel steigen ja im Himalaja noch 3000 m höher — und befand sich nun auf einer Wegstrecke von mehr als 100 km beständig über Montblancshöhe. Furchtbare Hochgewitter mit Hagel und Schneestürmen entluden sich über den kühnen Reisenden; die Nachtlager mußten oft auf morastigem Boden genommen werden; die Strapazen in der dünnen Höhenluft brachten ernste Krankheiten; nur Hedin selbst konnte das

schreckliche Klima nichts anhaben. Abenteuer mit Wölfen, Bären, wilden Yaks, die in großen Herden das karge Bergmoos abweiden, und auf die man Jagd machte, brachten Wechsel in die ermüdende Bergfahrt; aber kein menschliches Wesen wurde seit dem Betreten Tibets getroffen. Ende August war man endlich bis zu den großen abflußlosen Salzseen unter dem 34. Breitegrad vorgedrungen, nicht fern von den Jangtsekiangquellen, und bei Vermessung eines derselben, der 4848 m über dem Meere liegt, hätte Svedin beinahe sein Leben eingebüßt.

„Ich trat die Fahrt (in dem zusammenlegbaren Faltboote) im herrlichsten Wetter bei günstigem östlichem Winde an", erzählt der kühne Reisende. „Der Wind wurde stärker, schlug nach einer Weile aber wieder um. Die gewöhnlichen Vorboten des Sturmes, schwarzes Gewölk, verdunkelten den Himmel im Westen. Sie teilten sich in zwei Abteilungen. Die eine zog über die Berge im Süden hin und ließ eine weiße Schneedecke hinter sich zurück; die andere eilte uns über den See entgegen. Wieder erhoben sich die rastlosen Wogen. Das Klügste wäre gewesen, mit dem Sturm zu treiben, aber dann hätten wir uns von den Unsern entfernt. Wir beschlossen, mit Aufbietung aller unserer Kräfte gegen Wind und Wellen anzurudern. Schon stampfte das Boot greulich, und ich, der vorn saß, erhielt das Spritzwasser jeder neuen Welle und war bald klatschnaß. Ein Gußregen tat das seine, um die Lage noch ungemütlicher zu machen. Wir arbeiteten, daß die Ruder knackten; aber die Wellen warfen uns immer wieder zurück. Das Boot schwebte auf einem Wellenkamm oft zur Hälfte über dem Wasser und plumpste dann in das Tal mit einem Knalle hinunter, der leicht ein Sprengen des schwachen Fahrzeugs verursachen konnte. Jetzt trat ein neuer unheilvoller Umschlag ein; der Wind sprang mit ungeheurer Geschwindigkeit nach Süden um, so daß ein neues Wogensystem, welches das bisherige kreuzte, entstand. An den Kreuzungspunkten bildeten sich Wogenpyramiden von doppelter Höhe. . . . Wir fragten uns unwillkürlich, ob diese oder die nächste Woge unser Boot umstürzen wird." Nach anderthalb Stunden Kampf mit den Wellen kam eine zweite Bö und trieb Hedin und seinem Gefährten Massen von Schnee und Hagel ins Gesicht. „Den ganzen Tag arbeiteten wir wie Galeerensklaven. . . . Erst nach achtstündiger Arbeit erreichten wir das Ufer. . . . Jetzt glänzte der Mond zwischen zerrissenen Wolken hervor, und sein Licht vermischte sich in phantastischer Weise mit den zuckenden Blitzen, die einander unaufhörlich ablösten."

Hedin durfte mit seiner erschöpften Karawane den schrecklichen Winter in dieser Bergeinöde 5000 m über dem Meere nicht abwarten; deshalb kehrte er am 2. September um und zog in einem großen Bogen über Westen wieder nordwärts. So hatte er die Gelegenheit eine ganz neue Partie des Kwenlun ungefähr in der Richtung des 88. östlichen Längegrades zu erforschen. Es war aber hohe Zeit, daß er mit seiner sterbenden Karawane am 18. Oktober wieder das Lager von Temirlik fand, das er am 11. Juli verlassen hatte. Doch auch jetzt gönnte sich der rastlose Mann keine Ruhe. Trotz des Winters überstieg er den Tschimen-tag abermals, um den großen Ajagkum-köll zu vermessen, und kehrte, immer andere Wege wählend, in einem großen Bogen über den Ghopurpaß anfangs Dezember in das Lager von Temirlik zurück. Eine Karawane von 75 mongolischen Lamas war unterdessen auf dem Wege zum Dalai Lama nach Lhasa, der heiligen Stadt, in Temirlik eingetroffen. Hedin war stark versucht, sich

derselben als Pilger verkleidet anzuschließen. Aber er entschloß sich, seinem Reiseplane treu zu bleiben. Einer der Lamas erzählte von einer Prophezeiung, die sich in einem alten heiligen Buche zu Lhasa finde. Nach derselben sollte dereinst der Tsagan-Chan (der „Weiße Zar") über die ganze Erde herrschen, Tibet erobern und Lhasa zerstören.

Nach einigen Rasttagen trat Hedin am 12. Dezember 1900 eine neue große Expedition an. Die Reise ging einem Tale des Astin-tag folgend nach Osten bis etwa zum 95. östlichen Längegrad, dann überstieg er in den ersten Tagen von 1901 das Gebirge und durchquerte, nordwärts ziehend die Wüste Kum-tag (Sandberg). Am 13. Februar erreichte er den nördlichsten Punkt nahe am 42.° nördl. Breite und 93.° östl. Länge. Schreckliche Durstnot trieb ihn nach Westen zu den nächsten ihm bekannten Quellen, und es glückte ihm, die „Oase der 60 Quellen" (Altimisch-bulak) am 24. Februar eben noch lebend zu erreichen. Einige Rasttage waren durchaus notwendig; aber schon am 2. März ging es wieder in die Wüste hinein. Die Ruinen von Lou-lan, am Gestade des alten ausgetrockneten Lob-nor, wurden nun aufgefunden und untersucht — in geschichtlicher Beziehung zweifelsohne die wichtigste Entdeckung der ganzen Reise. Interessante uralte Holzschnitzereien, Buddhafiguren und endlich — ein paar hundert beschriebene Papierstücke nebst 42 ebenfalls mit Schriftzeichen bedeckten Holzstäben wurden ausgegraben. „Dieser Fund war ein Triumph!" ruft Hedin aus. „Die Muselmänner hofften, wie gewöhnlich Gold zu finden; doch ich hätte die zerrissenen schmutzigen Brieffragmente nicht gegen große Summen vertauscht."

Der Sinologe Karl Himly, dem der Fund zur Entzifferung übergeben wurde, konnte gleich feststellen, daß die meisten Zeitangaben aus den Jahren 264 bis 270 n. Chr. sind. Sie erzählen von regelmäßiger Post durch die Wüste Gobi, und die Lehmtürme, die Hedin bei seiner früheren Reise fand, stehen mit der alten Poststraße und dieser untergegangenen Stadt in Verbindung. Über die Geschichte derselben ist ein ganzes hochinteressantes Kapitel Himlys aus Petermanns Mitteilungen (1902, XII) in die Reise eingeschoben.

Es folgte die genaue Nivellierung der Wüste bis an den Rand des jetzigen Lob-nor mit dem erstaunlichen Ergebnis, daß der Boden auf die ganze Strecke von $81\frac{1}{2}$ km nur um $2\frac{1}{3}$ m fällt. Nach abermaliger Untersuchung der nördlichen Ausbuchtungen des großen Salzsees eilte Sven Hedin über Abdall nach Tscharlik, wo er Anfang April 1901 eintraf und eine neue große Karawane zur Erforschung Tibets vorbereitete. Da der Dalai-Lama wahrscheinlich sich dem Besuche einer so großen Expedition widersetzen würde, faßte der Reisende den Plan, die heilige Stadt Lhasa als mongolischer Pilger verkleidet aufzusuchen, nur mit wenigen Dienern in der Begleitung eines mongolischen Lama, dessen Bekanntschaft er in Tscharlik machte. Die Karawane wollte er im Gebirge zurücklassen. Am 17. Mai wurde der Aufstieg über das nördliche Randgebirge unternommen, und bald befand man sich wieder mitten in den Schrecken der Bergwüste Tibets 4000—5000 m und noch mehr über dem Meere. Die Richtung lief der früheren so ziemlich parallel, hielt sich aber durchschnittlich etwa um

zwei Längegrade westlicher. Dieselben furchtbaren Strapazen in Schnee und Hagelstürmen, dieselben Jagdabenteuer auf Bären, Yaks, Antilopen, wilde Schafe und Esel wiederholen sich; in der Kälte und dünnen Höhenluft erkranken die Menschen, die Reit- und Lasttiere; nur Hedins Gesundheit scheint unverwüstlich, Unter unendlichen Mühsalen erreicht man den Punkt, wo der Reisende die Karawane zurücklassen und den Besuch Lhasas wagen wollte. Die Stelle liegt 5127 m hoch an einem Wasserlauf, ziemlich genau unter dem 89.° östl. Länge und 32,2.° nördl. Breite. Man war kurz vorher mit den ersten Bewohnern Tibets, armen Hirten, zusammengetroffen und mußte also fürchten, daß die Ankunft der Expedition in Lhasa bekannt wurde, wenn die große Karawane noch weiter nach Süden zöge. Hedin ließ sich also von dem Lama in einen mongolischen Pilger verwandeln, den Kopf glatt rasieren, den Schnurrbart abschneiden, sich mit Fett, Ruß und brauner Farbe einreiben, zog mongolische Kleidung an und behängte sich mit der buddhistischen Gebetschnur, Amuletten und Götzenbildern. Es ist merkwürdig, wie leicht es die Pioniere der Wissenschaft mit dem verpönten Satz nehmen: „Der Zweck heiligt die Mittel!“

Am 27. Juli verließ der kühne Schwede das Lager in Begleitung des Lama, eines der Kosaken und eines Dieners und zog südostwärts dem großen buddhistischen Heiligtum zu. Mit verschiedenen Abenteuern und meist unter strömendem Regen drang er bis in die Nähe des Bum-tso-Sees vor, nur mehr wenige Tagreisen von seinem Ziele. Da traten ihm am 5. August bewaffnete Scharen des Dalai-Lama mit einem gebietenden Halt entgegen. Groß war die Angst des Lama; wenn man ihn erkannte, so hatte er die schlimmste Strafe eines Lama, die heilige Stadt nie mehr betreten zu dürfen, wenn nicht gar Todesstrafe, zu gewärtigen.

„Er erzählte von einem mongolischen Lama, der durch irgend ein Vergehen sein Recht, die heilige Stadt zu besuchen, verwirkt hatte, und der, um sein Vergehen abzubüßen, von Urga nach Lhasa — in Gebetsstellung, d. h. auf den Knien gerutscht sei. Er habe sich mit den Händen auf die Erde gestützt, die Knie nachgezogen, die Hände weiter gesetzt und so die ganze lange Reise (in der Luftlinie etwa dreitausend Kilometer!) gemacht, zu der er sechs Jahre gebraucht habe! Und als er nun noch eine Tagereise vom Stadttor entfernt gewesen sei, habe ihm der Dalai-Lama das Betreten der Stadt untersagt und unverrichteter Dinge habe er wieder umkehren müssen. Der Lama sagte noch, daß der Mann seinen Bußgang auf den Knien, die schließlich hart und hornig wie die Liegeschwielen der Kamele geworden seien, noch zweimal wiederholt habe, aber das Herz des Dalai-Lama doch nicht erweicht worden sei.“

Es waren schon mehrmals europäische Reisende, die sich nicht einmal so nahe an Lhasa herangewagt, „verschwunden“, zuletzt noch Dutreuil de Rins und Rijnhard; Hedin mußte sich auf das Schlimmste gefaßt machen, war aber entschlossen, vorher seine letzte Patrone zu gebrauchen. Endlich kam Kamba Bombo, der Gouverneur der Provinz, mit einer großen Schar freilich schlecht bewaffneter Reiterei, und die Verhandlungen begannen. Das Schlußergebnis war die Drohung des Kamba Bombo: „Noch einen Schritt weiter — und es kostet euch den Kopf!“ wobei er mit seiner Hand wagrecht über die Kehle fuhr und so sein Wort un-

mißverständlich verdolmetschte. Er bestand darauf, daß die „verdächtigen Fremden" sofort unter Bedeckung in ihr Lager zurückkehrten und Tibet verließen. Hedin muß dem Dalai-Lama das Zeugnis geben, daß er durch diese vollständige Absperrung seines Landes politisch klug handle. Wie er sich der englischen „Gesandtschaft" entledigen will, die jetzt seinem Verbote zum Trotz unter Anwendung von Waffengewalt von Süden her sich Lhasa nähert, bleibt abzuwarten. Sonst benahm sich der Beamte den Fremden gegenüber sehr anständig.

„Im großen ganzen war er sehr freundlich und artig", sagt Hedin, „und gar nicht ärgerlich darüber, daß er durch uns Arbeit und Mühe gehabt und selbst hatte herreiten müssen. Er war ein rechtlich denkender und handelnder Mensch und wußte genau, was er wollte. Wer ich war, ist ihm wohl nie völlig klar geworden; doch muß er wohl geglaubt haben, daß hinter meiner abgetragenen mongolischen Tracht etwas Außergewöhnliches verborgen sei, sonst wäre er schwerlich mit solchem Pomp und Hofstaat angezogen gekommen. Mit China stehen die Tibeter beständig in Berührung; ihr Land ist nominell ein Vasallenstaat jener Macht, die in Lhasa einen Vertreter und ein „Yamen" hat, welches in der Nähe von Potala, dem Tempelpalaste des Dalai-Lama, liegt. Ohne Zweifel hatten die Behörden in Lhasa Kenntnis von allem, was kürzlich in China geschehen war, und wußten, wie schwer der Mord des deutschen Gesandten v. Ketteler in Peking bestraft worden war. Sie mochten sich daher sagen, daß es klüger sei, sich nicht an einem Europäer zu vergreifen. Während der Unterredung drängten sich die übrigen Tibeter um uns. . . . Sie trugen Säbel in reich mit Silber beschlagenen Scheiden, die mit Korallen und Türkisen besetzt waren, Gavo (Amulettenfutterale) von Silber, Armbänder, Gebetschnüre, bunte Schmucksachen in ihren langen Zöpfen und waren entschieden mit dem Feinsten, was sie anzuziehen hatten, ausstaffiert. Die Vornehmen trugen große, weiße Hüte mit Federn, andere Binden um den Kopf, die gemeinen Soldaten gingen barhäuptig. . . . Darauf sagte der Kamba Bombo artig lebewohl, schwang sich in seinen reichgeschmückten Sattel und ritt, von seinem großen Stab gefolgt, schnell davon. Die Dämmerung hatte sich schon auf die Gegend herabgesenkt, die Reiterschar entschwand bald unsern Blicken, und mit ihr meine Hoffnung, das Mekka des Lamaismus zu schauen!"

So mußte Hedin die Rückreise in das 270 km entfernte Lager antreten. Bis an den Satschu-Sangpo begleitete ihn eine tibetische Eskorte. Durch Regen und Schnee erreichte er die Karawane am 20. August, und nochmals wollte er es versuchen, in einer mehr westlichen Richtung nach Süden vorzudringen. Aber am Norduser des großen Selling-tso-Sees, unter dem 32.° nördl. Breite, traten ihm abermals bewaffnete Scharen entgegen. Diese nötigten ihn, die Richtung nach Westen, nach Leh in Ladak (Kaschmir), anzutreten. Unter Erkrankungen und Todesfällen schleppte sich die Karawane etwas südlich vom 32. Breitegrad voran, bis zum 84.° östl. Länge, in der Nähe des Labkos-tso und des 7220 m hohen Kuhambo, wo sie eine mehr nordwestliche Richtung einschlug und am 28. November endlich den 80 km langen Tso-ngomba (Blauer See) erreichte. Es war die höchste Zeit. Von den 24 Kamelen waren 21 verendet, von den Pferden alle bis auf eines! Es war wirklich ein Schmerzensweg, diese Strecke von über 1000 km in einer Temperatur, die bis auf 30 Grad Kälte herabsank!

„Es ist eine recht ernste Sache", klagt Hedin, „eine große Karawane in Tibet zu führen; es ist nicht ganz so leicht, wie man glaubt, in diesem Lande zu reisen, und ein Vergnügen ist es auch nicht. Man erkauft die Tage und Meilen mit dem Leben von Menschen, Pferden und Kamelen, und es hat eine symbolische Bedeutung, daß der zurückgelegte Weg auf der Karte rot punktiert ist: er hat Blut gekostet! Wie viel Tränen und Blutströme hat dieser karge Boden aufgesogen, und wie viele Seufzer und Jammerrufe waren von unserer Karawane ausgestoßen worden, ohne von diesen kalten, kahlen Felswänden ein Echo als Antwort zu erhalten! Ein rotes Kreuz an jedem Punkte, wo in unserer Karawane ein Leben erloschen war, würde zum Verfolgen unserer Reise durch Asien genügen."

Hätten die Beamten des Dalai-Lama Hedin nicht mit Reit- und Lasttieren (zahmen Yaks) ausgeholfen, und wäre ihm von Indien aus nicht eine Hilfskarawane entgegengekommen, so hätte er den Boden Tibets wohl kaum verlassen. Aber mitten im Elende blieb er seiner Aufgabe treu. Trotz der Dezemberkälte vermaß er noch den 4250 m hoch gelegenen Pangong-tso-See, der schon jenseits der Grenze Tibets liegt, wobei für die Lotungen Löcher in die Eisdecke geschlagen werden mußten, dann erkletterte er mit seiner Karawane den 5386 m hohen Tschang-ja-Paß und stieg in das Tal des Indus hinab. Am 20. Dezember erreichte er Leh, die Hauptstadt von Ladak, und damit war seine Reise im Herzen Asiens beendet. Einer freundlichen Einladung Lord Curzons, des Vizekönigs von Indien, folgend, eilte er nach dessen Schloß Barrakpor bei Kalkutta und feierte dann eine Art Triumphzug durch verschiedene Hauptstädte und Fürstenhöfe Indiens. Welch ein Gegensatz zu dem öden und ungastlichen Tibet! Nach Leh zurückgekehrt, führte er seine Karawane über die gefährlichsten Pässe des östlichen Karakorumgebirges nach Jarkent und Kaschgar zurück, wo er am 14. Mai 1902 wieder eintraf. Die Heimreise folgte der früheren Straße nach Osch ans Kaspische Meer und durch Rußland in die schwedische Heimat. Die Ehrungen, die ihm daselbst seitens seines Königs und seiner Mitbürger aber auch weit über die Grenzen Schwedens hinaus zu teil wurden, hat er wohl verdient. Daß Sven von Hedin nicht nur als kühner Entdecker, sondern auch als fesselnder Reisebeschreiber einen hervorragenden Platz einnimmt, wird jeder Leser seiner Werke anerkennen.

Jos. Spillmann S. J.

Maria Magdalena. Freie epische Dichtung von **F. Feldigl.** 8° (232) Bruck 1903, Sighart. *M* 2.—; geb. *M* 2.50

Der Dichter hat kein eigentliches Epos im großen Stile schaffen wollen, sondern 20 nicht gerade lange, mit Lyrik stark vermischte Gesänge nach Art eines Romanzenkranzes aneinandergereiht. Überdies hat er für die verschiedenartigen Bestandteile verschiedene Vers- und Strophenarten gewählt; damit hat er zwar das einheitliche Gepräge der äußeren Form und des epischen Tones preisgegeben, ist aber dem heutigen Geschmack mehr entgegengekommen. Zugleich ist jedoch ganz unpassenderweise auch ein gut Teil Sentimentalität mit eingedrungen. Im ganzen begnügt er sich mit den Personen der Geschichte, bringt sie aber zum Teil in nähere Beziehung zueinander, spinnt ihre Lebensschicksale weiter aus

und erzielt dadurch eine fast romanhaft bewegte Handlung. Bezeichnend ist es, daß der gute Schächer als ein empfindsamer Germanenjüngling erscheint, der dem leichtsinnigen Mägdlein vergebens seine Ritterdienste anbietet. Die biblischen Nachrichten über Magdalena, die sich wahrscheinlich auf Lk 8, 2 und Jo 19, 25; 20, 1 f 11 ff beschränken, müssen natürlich nach allen Seiten erweitert werden. Daher hat der Verfasser zunächst die Sünderin bei Lk 7, 36 und Maria, die Schwester des Lazarus (Jo 11, 1—12, 10) mit seiner Heldin verschmolzen; das wird ihm niemand verübeln, zumal da selbst manche Schriftforscher dafür eintreten. Nur hätten diese Berichte auch gewissenhaft ausgenutzt werden sollen. Leider ist das nicht geschehen; denn Lk 10, 38 ff ist einfach übergangen, die großartigen Berichte über die Sünderin (Lk 7, 36 ff) aber und über die Auferweckung des Lazarus sind zu ganz schwindsüchtigen Auftritten verändert worden. Auch wenn keine wissenschaftliche Lebensbeschreibung, sondern eine freie Dichtung geliefert werden sollte, mußten diese bedeutungsvollsten Stellen wahrheitsgetreu beibehalten werden. Dadurch hätte die biblische Dichtung — eine solche müssen wir doch wohl erwarten und fordern — ein festeres Rückgrat und zugleich wahre Glanzpunkte erlangt. Viel glücklicher ist die Benutzung der christlichen Sage, die den Abschluß bildet, und zum Teile auch die freie Erfindung; so ist die willkürliche Einflechtung mehrerer Ereignisse aus dem Leben Jesu vom künstlerischen Standpunkt durchaus gerechtfertigt. Eine besondere Aufmerksamkeit wird der inneren Verknüpfung der Personen und Tatsachen gewidmet. Mag diese auch zuweilen, wie bei Lazarus' Tod, mißlungen sein, so ist dadurch doch größere Einheit und festerer Zusammenschluß, mehr Verwicklung und eine fast romanhafte Spannung in das Stück gekommen. Ein vortrefflicher Griff ist die Verbindung Magdalenas mit dem Hofe des Herodes. Sie erweitert und vertieft das Bild jener Zeit und bringt bedeutende Gestalten hinein. Allerdings werden bei der Schilderung des üppigen Hoflebens von Kallirhoe Szenen vorgeführt, die an Sinnlichkeit und Farbenglut an die gerügten Orgien in Quo vadis erinnern. Doch hat der Verfasser die Gewissenhaftigkeit, in seinen Vorbemerkungen zu betonen, daß er „das Buch nur in die Hände reiferer Leser gelegt wissen" möchte. Der tiefe Fall Magdalenas in solcher Umgebung ist begreiflich. Doch scheint es uns wenig motiviert, daß ein zwar eitles und genußsüchtiges, aber bis dahin reines Mädchen, seine Liebe gerade dem Herodes mit dem „weintrunkverblödeten Antlitz" zuwendet und sich so ohne allen Kampf der schmählichsten Leidenschaft überläßt. Das wird edler denkende Leser abstoßen. Aber noch viel entschiedener müssen wir gegen einen andern Punkt Einsprache erheben: gegen die sinnliche Liebe Magdalenas zum Gottmenschen. Eine so ungeheuerliche Verirrung ist nicht nur durchaus unwahrscheinlich, sondern auch des Heilandes ganz unwürdig und für das christliche Gefühl höchst verletzend. Der leidenschaftliche Ausbruch bei der Erscheinung des Auferstandenen zieht die Aufrichtigkeit ihrer Bekehrung in Zweifel und ist geradezu gotteslästerisch. Mit den Personen, die im Christentum ein bestimmtes Gepräge erhalten haben, besonders mit den Heiligen, kann der Dichter nicht nach Gutdünken verfahren, sondern er hat die Überlieferung zu achten und vor allem die Andichtung grober Makeln zu vermeiden. Noch weniger darf die Passions=

geschichte willkürlich geändert werden. Der Dichter erlaubt sich nach der Geißelung und Dornenkrönung unseres Herrn eine Nacht einzuschieben, um seinem „Germaner“ Gelegenheit zu geben, den Kerker zu stürmen und dem Heilande Gelegenheit zur Flucht anzubieten. Das geht denn doch weit über die certi denique fines hinaus. Und es liegt ja gar keine Not zu einem solchen gewaltsamen Eingriff in die Erzählung des Evangeliums vor. Weshalb macht der Germane seinen Befreiungsversuch nicht zur Zeit, da der Heiland im Gefängnisse im Hause des Kaiphas lag? — Endlich müßten Sprache und Versbau viel besser besorgt sein. Die Sprache verirrt sich oft in die platteste Prosa; von einer richtigen Cäsur des Hexameters scheint der Dichter keine Kenntnis zu haben, auch werden Silben, die durchaus betont sein müssen, als unbetonte verwendet — und umgekehrt — gerade wie ihm die Worte in die Feder laufen. Alles in allem: wir können das Gedicht nicht als einen Erfolg betrachten, wenn auch manche einzelne Schönheiten von dichterischem Talente zeugen und uns später wohl eine reifere Frucht der Muse des Sängers von Maria Magdalena hoffen lassen.

Hermann Wiesmann S. J.

Empfehlenswerte Schriften.

Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr. Von Heinrich Bruders S. J. 8° (XIV u. 406 nebst einer Karte.) Mainz 1903, Kirchheim & Ko. Geh. *M* 15.—

Obgleich die Literatur über die Verfassung der Urkirche bereits ins Unabsehbare angewachsen ist, wird doch niemand, der von den in Frage kommenden Problemen und Dunkelheiten eine Ahnung hat, neue Arbeiten über den Gegenstand von vornherein als überflüssig abweisen. Hier haben wir eine wirklich gute Leistung vor uns. Große Sachkenntnis und ein ruhig maßvolles Urteil charakterisieren sie. Der Verfasser hat gut daran getan, sich nicht mit den Hypothesen und Bearbeitungen anderer auseinanderzusetzen, dafür aber das Quellenmaterial selbst in seiner ganzen Vollständigkeit auf sich einwirken zu lassen. Dabei kommt er zu recht beachtenswerten Resultaten: 1. Für die apostolische Zeit und die ersten Jahrzehnte nach dem Tode der Apostel bis etwa zum Anfang des 2. Jahrhunderts ist die Terminologie für das kirchliche Amt und seine Abstufungen und Betätigungen noch recht schwankend, weil erst in der Bildung begriffen. In Anbetracht der Neuheit der Sache und der ganz eigenartigen Verhältnisse wäre es auffallend, wenn dem anders wäre. Dafür aber, daß 2. das kirchliche, von Christus eingesetzte Amt immer da war, haben wir das vollgültige Zeugnis des Klemens von Rom aus dem Jahre 96. Im Anschluß an den Klemensbrief, dem mit Recht die höchste Be-

deutung zuerkannt wird, findet der Verfasser z. den charakteristischen Unterschied zwischen dem kirchlichen Amt und dem Charisma im engeren Sinne des Wortes in der autoritativen Sendung, die in der Satzreihe ihren Ausdruck findet: Gott sendet Christus, Christus sendet die Apostel, die Apostel senden die Erstlinge der Gläubigen, diese andere erprobte Männer usf.; immer aber ist es die Autorität Gottes, mit der die Gesandten ausgestattet sind, und der sich die Gemeinde in Ehrfurcht und Gehorsam unterwirft. Die Träger der Autorität können nun Wanderapostel sein oder ansässige Vorsteher, charismatisch begabt oder auch nicht, je nach der Zeit. Gegen dieses Hauptresultat der Forschung wird sich sachlich nicht viel von Belang erinnern lassen. — Viel wertvolles Material enthalten die sechs „Anhänge", die gut zwei Drittel des Buches ausmachen; namentlich verdient „Anhang 5", eine Art Lexikon der in Betracht kommenden Ausdrücke, besondere Beachtung. Die Frage, ob die „Anhänge" sich nicht besser in die eigentliche Abhandlung hätten hineinarbeiten lassen, mag, weil rein formeller Natur, auf sich beruhen.

Die Schöpfungsgeschichte der Menschheit in der „voraussetzungslosen" Völkerpsychologie. Eine kritische Skizze von Dr Joseph Froberger aus der Gesellschaft der Weißen Väter. 8° (48) Trier 1903, Paulinus-druckerei. 60 *Pf.*

Eine scharfe und gediegene Auseinandersetzung mit einigen modernen Völkerpsychologen, die Geist, Sittlichkeit, Ehe, Religion nach Darwinschen Grundsätzen als das Ergebnis einer allmählichen Entwicklung erklären und daher den Naturmenschen als erstes Stadium dieser Entwicklung möglichst tief herabdrücken. Froberger hat die Willkürlichkeit und Unwissenschaftlichkeit dieser Phantasien, die Dr Schneider mit Recht als „Schmarotzergewächse am Baume der Wissenschaft" bezeichnet, trefflich beleuchtet. Es wäre zu wünschen, daß aus Missionskreisen öfter und entschiedener gegen diese lügenhaften Berichte über die Naturvölker Front gemacht würde.

Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518—1563). Von Dr Nikolaus Paulus. [Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. IV. Band, 1. u. 2. Heft.] gr. 8° (XIV u. 336) Freiburg 1903, Herder. *M* 5.—

Aus einer einzigen Ordensfamilie auf deutschem Boden nicht weniger als 33 ansehnliche, öffentlich hervortretende Gegner der religiösen Neuerung innerhalb der nächsten 45 Jahre nach Luthers Auftreten: das gibt doch ein anderes Bild vom Stande der deutschen Männerklöster in jener unheilvollen Zeit! Die geradezu hervorragenden Theologen in ihrer Mitte, wie Köllin, Pelargus, Mensing usw., sind die rechte Antwort auf die auch bei Katholiken so heimischen Phrasen von der tiefen Versunkenheit „der späteren Scholastik". Eine Anzahl humanistisch hochgebildeter, in christlich-humanistischem Geschmack und Geist auf ihre Umgebung weiterwirkender Mönche zeigt, was es mit der auch heute wiederholten Anklage auf sich hat von einer systematischen Unterdrückung der schönen Wissenschaften durch die Theologen. Am lehrreichsten für die Gegenwart ist aber der erasmianisch gesinnte Joh. Faber, den so lange der Wahn befangen hielt, es ließen tiefgreifende Gegensätze der Prinzipien auf dem Glaubensgebiet durch Liebesphrasen und Friedensschalmeien sich aus der Welt schaffen. In der ganzen Sammlung trifft man überall

die bekannte Sachlichkeit und Umsicht des durch seine trefflichen Arbeiten in der gesamten Gelehrtenwelt hochgeschätzten Verfassers. Wohl der beste Kenner der theologischen Literatur in Deutschland während des Reformationszeitalters, weiß er schon durch seine reichen und kostbaren bibliographischen Angaben seine Schrift unentbehrlich zu machen. Ob nicht auch Cajetan und Silvester Prierias trotz ihrer fremden Nationalität in diesem Werke in irgend einer Weise ihre Stelle hätten finden sollen, darüber ist geteilte Auffassung möglich. Aber ein anderer Gedanke ist es, der die Freude über die Schrift ein wenig beeinträchtigt; durch dieselbe scheint die Hoffnung vereitelt zu werden, die gewiß viele schon lange gehegt haben, daß Dr Paulus seine weithin zerstreuten Arbeiten über die katholischen Apologeten und Polemiker des 16. Jahrhunderts zu einer einzigen großen Sammlung vereinigen würde, zu der ja nach beliebiger Frist neue Bände hätten folgen können. Möge nun wenigstens die freudige Aufnahme dieser ersten wertvollen Sammlung beitragen, daß noch viele ähnliche das Licht erblicken.

Neue Kulturstudien. Von Richard v. Kralik. 12° (VIII u. 372) Münster 1903, Alphonsus-Buchhandlung. *M* 3.—

Die „Neuen Kulturstudien" verfolgen denselben Zweck wie die „Kulturstudien" (vgl. diese Zeitschrift LXI 327): sie sollen einzelne in den größeren Werken berührte Fragen weiter ausführen. Obwohl sie daher die verschiedensten Stoffe behandeln, werden sie doch durch einen Grundgedanken zusammengehalten. Sie stellen das umfassende Wissen, den Gedankenreichtum und die Eigenart des Verfassers ins hellste Licht und enthalten viel Belehrendes und Anregendes.

„Les Saints." 8° Paris 1903, Lecoffre. Per Band *Fr.* 2.—

1. **Saint Victrice,** Evêque de Rouen (IV.—V. S). Par E. Vacandard.
2. **Sainte Hildegarde.** (1098—1179). Par l'abbé Paul Franche.
3. **La Bienheureuse Marie de l'Incarnation.** Madame Acarie (1566—1618). Par Emanuel de Broglie.

Bei wiederholter Anzeige von Heiligenleben der vorliegenden erfolgreichen Sammlung haben diese Blätter in vereinzelten Fällen von Vorbehalten nicht Abstand nehmen können. Insbesondere ist über den Geist, in welchem R. de Maulde La Clavière das Leben des hl. Cajetan von Tiene beschrieben hat, schon 1902 (LXIII 230) und abermals 1903 (LXIV 475) ernstes Bedauern ausgesprochen worden. Der Verleger der Sammlung, Herr Viktor Lecoffre, hat nun unter dem 21. März 1904 der Redaktion die Mitteilung zugehen lassen, daß vor etwa $1^1/_2$ Jahren bereits dieses Werk völlig aus dem Buchhandel zurückgezogen worden sei. Gern wird dies, dem geäußerten Wunsche entsprechend, zur weiteren Kenntnis gebracht; es kann dem Katholiken nur zur Genugtuung gereichen. Um so unbedenklicher dürfen jetzt auch die neu eingesandten Lieferungen der Aufmerksamkeit der Leser vorgeführt werden.

1. Victricius (etwa 330—409), neben Hilarius und Martin von Tours eine der Koryphäen aus der Zeit der ersten schönen Vorblüte der gallischen Kirche, hat ein Gedenkblatt wie dieses, aus der Hand eines so bewährten Heiligen-Biographen, wohlverdient. Gleich Martin erst Heide und Soldat, hat der Heilige nach Ausweis der einzigen von ihm erhaltenen Schrift einen beachtenswerten Grad literarischer, philosophischer und theologischer Bildung sich angeeignet, und hat über die Grenzen der Normandie hinaus, vorübergehend selbst in Großbritannien, segensvoll gewirkt.

Aufzeichnungen über sein Leben sind nicht erhalten, aber infolge seines freundschaftlichen Verhältnisses zu Martinus, Ambrosius und Paulin von Nola, wie durch seine Beziehungen zum Apostolischen Stuhl fehlt es nicht ganz an Anhaltspunkten und einzelnen sichern Nachrichten. Aus allem diesem hat der geschickte Biograph recht glücklich ein Ganzes gestaltet, das von der Persönlichkeit des Heiligen eine ehrfurchtgebietende Vorstellung weckt, zugleich auch in die kirchlichen Verhältnisse Galliens während der den arianischen und den pelagianischen Wirren inmittenliegenden Periode einen lehrreichen Einblick verstattet.

2. Der Verfasser ist nicht Historiker, wie manches minder genaue Wort erkennen läßt, auch nicht hagiographischer Forscher, der Neues beizubringen wüßte. Aber mit großer Liebe hat er sich in seinen Gegenstand hineingelebt und von einer der wunderbarsten Erscheinungen des deutschen Mittelalters ein lebhaft anmutendes Bild entworfen. Aus den grundlegenden Arbeiten von Pitra, Schmelzeis und den Bollandisten schöpfend, geht er nicht so sehr auf Erbauung aus als auf Bekanntmachung eines selbst bei uns Deutschen zu wenig beachteten Phänomens mittelalterlicher Mystik. Die leichte, wechselreiche Darstellung wird auch in Deutschland Freunde finden; nur sollten die zwei Irrtümer in Bezug auf Schwaben S. 191 u. 203 berichtigt werden.

3. Nach großen Bemühungen, in welche Heinrich IV. und Franz von Sales, Père Coton und Kardinal de Berulle eingreifen mußten, konnte am 15. Oktober 1604 durch den Einzug der ersten Töchter der heiligen Theresia in Paris der Grundstein zur blühenden Entfaltung des Karmel in Frankreich gelegt werden, dem freilich 300 Jahre später ein so überaus trübes Centenarium vorbehalten war. Die eigentliche Seele der Gründung war dieselbe hochbedeutende Frau, welcher auch die Oratorianer und die Ursulinen zum guten Teil ihren ersten Eintritt in Frankreich zu verdanken haben. Nachdem sie in der Hauptstadt Heinrichs IV. auch gesellschaftlich eine überragende Rolle gespielt, wurde die 48jährige Witwe zur Karmelitesse, um 4 Jahre später als Laienschwester zu sterben. Ganz Pariserin, durch Geburt und Tod, Familie und Wirksamkeit, erfuhr sie als die „Witwe von Paris" auch religiöse Verehrung in ihrer Vaterstadt, seitdem unter dem Siedepunkt der Revolution, in Gegenwart der emigrierten Schwestern des Königs, 1791 Pius VI. die Seligsprechung feierlich vollzogen hatte. Bei allen Außerordentlichkeiten eines gesteigerten inneren Lebens erwies sich die Selige als ausgezeichnete Erzieherin ihrer sechs Kinder, als Hausfrau und Vermögensverwalterin von seltener Einsicht und Tatkraft. Für den heilsamen Eindruck der Lebensbeschreibung wäre es nicht gerade notwendig gewesen, ihren wackern Ehegemahl im Lichte des Tölpels erscheinen zu lassen, noch auch, die ganze historische Bewegung der Ligue in Frankreich als wahnsinnige und fast verbrecherische Verirrung in Bausch und Bogen zu verdammen.

Sainte-Beuve avant les „Lundis". Essai sur la formation de son esprit et de sa méthode critique. Par C. Michaut. [Collectanea Friburgensia, Publications de l'Université de Fribourg (Suisse). Nouvelle série, fasc. V (14me de la collection).] 4° (VIII u. 736) Paris 1903, Fontemoing. *Fr.* 16.—

Sainte-Beuve ist so außerordentlich bedeutend gewesen als Literarhistoriker und so fruchtbar als Schriftsteller, daß man mit französischer Literatur irgend einer Periode sich kaum näher beschäftigen kann, ohne immer wieder seinem Namen zu

begegnen. Seinem geistigen Entwicklungsgang ist der imponierende Band gewidmet; derselbe führt Schritt für Schritt durch die zahlreichen Wandlungen, die der künftige Kritiker durchlaufen hat, durch all seine Schriften, Aufsätze, Meinungsäußerungen, von dem Augenblick an, da der junge Mediziner, seines Studiums überdrüssig, der Publizistik sich in die Arme warf (1818), bis zum Oktober 1849, da er begann, im Constitutionnel alle Montage seine berühmten Kritiken (les Lundis) erscheinen zu lassen. Mit dem letzteren Zeitpunkt war er in seine Meisterjahre eingetreten, im Urteil gereift, frei von hemmender Rücksicht nach außen und angesehen genug, seiner Stimme Gehör zu verschaffen. Die feinsinnige und fleißige literarische Untersuchung macht indes nicht nur mit Sainte-Beuve selbst vertraut, sondern mit allen bedeutenderen literarischen Kreisen und Kräften Frankreichs in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, angefangen von jenem apostasierten Oratorianer Daunou, der sein erster Lehrer, und von dem abgefallenen Abbé de Lamennais, der für kurze Zeit sein Bekehrer war, bis zu George Sand, mit der er vertraute Beziehungen unterhielt. Am meisten sind Chateaubriand, Viktor Hugo und Lamartine in den Vordergrund gerückt. Mit der literarischen geht eine noch tiefere psychologische Studie Hand in Hand, die für manche vielleicht sogar das wertvollere und ergreifendere sein wird. Sainte-Beuve, fromm erzogen und von Jugend auf mit gläubigen Katholiken nahe befreundet, hat trotz seiner frühen Abirrung in den Voltairianismus den religiösen Zug in sich nicht leicht zu ersticken vermocht. Lange bewahrte er die ausgesprochene Vorliebe für den Katholizismus, und wiederholt trat die Gnade mächtig an ihn heran. Allein die groben Ausschweifungen, denen er sich von Jugend an zügellos hingegeben, ertöteten Kraft und Adel in seiner Seele. Vom freisinnigen Rationalismus zur Romantik, von hier zum philosophischen Eklektizismus, zum menschheitsbeglückenden Saint-Simonismus, zum sozialen Katholizismus de Lamennais', zum alten Jansenismus von Port-Royal, zum schweizerischen Calvinismus, gelangt er schließlich zum Skeptizismus der vollendeten Gleichgültigkeit und zum Haß gegen die Kirche, die er einst geliebt hatte. Zuletzt schätzt er als Religionsform nur noch den Gallikanismus, weil das annehmbarste für den, der von Religion nichts wissen will. Rein literarisch betrachtet, läßt sich von Sainte-Beuve vieles lernen; der ganze Wert einer gediegenen humanistischen Bildung tritt an ihm hervor. Für alles, was in irgend einer Literaturgattung wahrhaft schön, hatte er ein wunderbar feines Gefühl und für das bleibend Wertvolle einen sichern Blick. Er hat für den guten Geschmack wacker den Kampf gekämpft. In dem umfangreichen Appendix, Verzeichnis von Sainte-Beuves Schriften, werden auch wichtige Stücke aus seiner Korrespondenz mitgeteilt, zum Teil noch Ungedrucktes.

Aus der christlichen Altertumskunde. Acht Aufsätze von E. A. Stückelberg. Mit 24 Abbildungen und einer Farbentafel. 4° (100) Zürich 1904, Amberger.

Ergebnisse der Wissenschaft weiteren Kreisen mitzuteilen, ist immer lobenswert und verdienstlich, um so mehr, wenn es sich um Gegenstände handelt, welche gläubige Gesinnung und vaterländischen Geist stärken. Das sehr schön gedruckte und mit neuen, lehrreichen Abbildungen ausgestattete Buch behandelt in leichter und spannender Form Namen und Festtage der Heiligen, Reliquien und Reliquiare besonders der Schweiz. Es ist vorzüglich geeignet, nicht nur in das Verständnis der christlichen Altertumskunde einzuführen, sondern auch erfahrenen Kennern der Archäologie und

Hagiographie manche noch unbekannte Tatsache mitzuteilen. Ein kleines alphabetisches Register wäre eine dankenswerte Zugabe gewesen und würde deutlich gezeigt haben, wie viel wertvoller Gehalt hier in leichter Schale geboten wird.

Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz. Herausgegeben von Paul Clemen. Achter Band. II. Die Kunstdenkmäler der Kreise **Erkelenz** und **Geilenkirchen.** Im Auftrage des Provinzialverbandes der Rheinprovinz bearbeitet von Edmund Renard. Mit 12 Tafeln und 147 Abbildungen im Text. 4° (VI u. 224) Düsseldorf 1904, Schwann. *M* 4.50

Infolge ehemaliger starker Bewaldung und geringer Besiedelung der beiden Kreise sind Reste romanischer Zeit nur in Keyenberg, Koffern und Pallenberg erhalten. Das 15. Jahrhundert brachte infolge stärkerer Waldrodung und Besiedelung viele neue Kirchen, unter denen diejenigen zu Erkelenz mit ihrem stattlichen Turm und zu Gangelt die bedeutendsten, andere als Vorbilder einfacher Dorfkirchen mustergültig sind. Gute Altäre aus der Zeit um 1500 finden sich zu Elmpt, Kipshoven und Süggerath, wertvolle Stickereien zu Erkelenz und Gillrath. Reich sind beide Kreise an Burganlagen, die jedoch in späteren Jahrhunderten umgebaut wurden. Für die Fortführung des Unternehmens verdienen wiederum Geh. Justizrat Professor Loersch und Konservator Professor Clemen warmen Dank, für die Herstellung dieses Heftes gebührt Herrn E. Renard Anerkennung.

Zur Geschichte der Immaculata-Tradition in der Mainzer Kirche. Festgabe zur Konsekration und Inthronisation des hochwürdigsten Herrn Dr Georgius Heinrich Kirstein, Bischof von Mainz. Von Franz Falk. gr. 4° (24) Mainz 1904, Kirchheim.

Der Text behandelt das Gedicht Candor triplex Beatae Mariae Virginis in den Ausgaben von 1493 und 1494, welches der berühmte Wimpfeling dem Erzbischof Berthold von Henneberg widmete und worin er die unbefleckte Empfängnis Mariä in drei Teilen durch lateinische, von den Zeitgenossen bewunderte Verse preist. Ein Anhang unterrichtet über das zur Feier der unbefleckten Empfängnis von Sixtus IV. 1472 gehaltene Fest und über die Drucke der bei dieser Gelegenheit gehaltenen Predigt, des von Sixtus approbierten Officium immaculatae conceptionis mit der Messe und der beiden von ihm 1476 sowie 1483 über die unbefleckte Empfängnis erlassenen Bullen. Der Verf. erweist sich auch hier als bewährter Kenner seltener Inkunabeln und gelehrter Geschichtschreiber der Marienverehrung seiner Diözese.

Die Verwendung des Bambus in Japan und Katalog der Spörryschen Bambus-Sammlung von Hans Spörry. Mit einer botanischen Einleitung von Dr C. Schröter. 8 lithographische Tafeln und 100 Textbilder. 8° (XII u. 198) Zürich 1903, Meier-Merhart. *M* 5.—

Eine sehr hübsche eingehende Monographie über den Bambus, dieses wunderbare Gottesgeschenk der Tropen, seine tausendfache Verwendung in Kunst und Leben und seine Rolle in Sprache und Dichtung. Was der Bambus den Malayen ist, hat bereits Jagor (Reisen in den Philippinen 35 ff) anschaulich gezeichnet. Ungleich reicher, man kann sagen erschöpfend ist die Arbeit Spörrys. Solche Einzeldarstellungen sind äußerst lehrreich und wertvoll. Die Schrift empfiehlt sich gut auch für Schuldemonstrationen im botanischen Unterricht.

Ein letztes Wort in der Abschiedsstunde. Zwölf Schulreden von Dr H. Bockeradt. kl. 8° (IV u. 108) Paderborn 1902, Schöningh. *M* 1.20

Ein allerliebstes Büchlein, an dem man seine helle Freude haben kann! Ein der Jugend lebender Schulmann spricht zum letztenmal zu seinen scheidenden Abiturienten. Was er ihnen im Unterricht so oft ans Herz gelegt hat, das faßt er nochmals kurz zusammen, um es ihnen als ein κτῆμα ἐς ἀεί mit auf den Lebensweg zu geben. Er zeigt seinen Zöglingen die Vergangenheit, um sie mit Freude über den erworbenen Bildungsschatz zu erfüllen, und die Zukunft, um sie vor den drohenden Gefahren zu warnen und zu eifriger Arbeit zu ermahnen. Sehr wohltuend berührt das entschiedene Eintreten für die Pflege der idealen Güter. Diese Ansprachen werden in abgerundeter und klassisch schöner Form geboten und sind in einem angemessenen Ton gehalten.

Arion. Ernste und heitere Lieder für Schüler höherer Lehranstalten. Zusammengestellt von A. Höller. Zweite Auflage. 16° (168) Bonn 1903, Hanstein. *M* 1.—

„Man kann nicht immerfort studieren, man muß zuweilen kommersieren, man muß zuweilen lustig sein" (S. 6). Das gilt auch mit Betonung des „Zuweilen" von dem „armen Pipennälerich". Ein deutscher Jüngling kann aber ohne Gesang nicht lustig sein. Da kommt ihm dieses hübsche Büchlein zu statten, das die in Schülerkreisen beliebten und verwendbaren Lieder samt ihren Melodien ziemlich vollständig enthält. Die Auswahl ist wirklich mit feinem Verständnis getroffen. Nr 13 stößt uns allerdings etwas wegen seiner inneren Unwahrheit, aber es ist wohl aufgenommen worden, weil es ein altes, gern gesungenes Studentenlied ist. Das Büchlein ist, nach den Heimatliedern zu urteilen, besonders für das westliche Norddeutschland bestimmt und wird sich da ohne Zweifel viele Freunde erwerben.

Die Bühnenverhältnisse des deutschen Schuldramas und seiner volkstümlichen Ableger im sechzehnten Jahrhundert. (Gekrönte Preisschrift.) Von P. Expeditus Schmidt O. F. M., Dr phil. [Forschungen zur neueren Literaturgeschichte. Herausgegeben von Dr Franz Muncker, o. ö. Professor an der Universität München. XXIV.] 8° (X u. 194) Berlin 1903, Duncker. Einzeln *M* 5.—; auf Subskription *M* 4.20

Das seit Beginn des 16. Jahrhunderts emporkommende, vorwiegend deklamatorische Schuldrama der Neu-Humanisten ist für die Geschichte des höheren Schul- und Lehrwesens wichtig genug, um eine so ins einzelne gehende und auf so ausgedehnter wissenschaftlicher Grundlage beruhende Untersuchung zu rechtfertigen. Sachsen, als die rechte Heimat der Schulkomödie, wird vorzüglich berücksichtigt, nebstdem Preußen; im Süden sind es die protestantischen Städte Straßburg, Nürnberg, Ulm und Augsburg. Neben der weltlichen lateinischen Komödie wird auch dem geistlichen Schauspiel und der deutschen Bühnenaufführung Beachtung geschenkt und das Verhältnis des eigentlichen Schuldramas zu dem das entartete Fastnachtsspiel ersetzenden Volksschauspiel und zu den Ausläufern des Passions- oder Mysterienspiels recht gut veranschaulicht. Es steckt viele und sorgfältige Arbeit in der Schrift, und eine Fülle kulturhistorischen wie literarhistorischen Materials liegt in ihr aufgehäuft. Der humoristische Ton, der nicht selten zum Durchbruch kommt und gern der volkstümlichen Redewendungen des deutschen Südens sich bedient, verrät

wenigstens, daß es dem hochw. Verfasser trefflich gelungen ist, in seinen Gegenstand sich einzuleben. Wer mit der Vorgeschichte des deutschen Theaters sich zu befassen hat, kann die reichhaltige Schrift nicht unberücksichtigt lassen.

1. **Drei deutsche Psychedichtungen.** Von Dr Fr. Weidling. 8° (24) Jauer 1903, Hellmann. 50 *Pf.*

2. **Das Wesen des Genies.** Von Dr K. Aug. Gerhardi. 8° (52) Jauer 1903, Hellmann. 80 *Pf.*

1. Dr Weidling gibt in klassischer Sprache einen Aufriß von E. Schulzes „Psyche", Hamerlings „Amor und Psyche" und Hans Georg Meyers „Eros und Psyche", vergleicht die Dichtungen mit der Erzählung des Apulejus, sucht ihre Verschiedenartigkeit in der Behandlung des Stoffes zu begründen und hebt mit feinem Verständnis ihre Vorzüge und Schwächen hervor, um schließlich H. G. Meyer die Palme zu erteilen.

2. In vornehmem Tone und mit großer Sicherheit behandelt Gerhardi seinen Gegenstand. Er sieht das Wesen des Genies in der Verbindung hervorragend ausgebildeter Leidenschaft, Phantasie und Urteilskraft. Seine Aufstellung weiß er nicht bloß überzeugend zu begründen, sondern durch Heranziehung der verschiedensten Gebiete auch anziehend zu erläutern. Mit Recht dehnt er den Geniebegriff gegen Schopenhauer über den Künstler hinaus auf den Mann der Wissenschaft und der Tat aus.

Kinderfreude. Erzählungen für Kinder. 12° Freiburg, Herder. à Bdchn *M* 1.20

V. Bdchn: **Die Uferkolonisten.** Von J. A. Pflanz. (126)
VI. Bdchn: **Drei Monate unterm Schnee.** Von J. A. Pflanz. (116)
VII. Bdchn: **Vier Erzählungen.** Von Helene Hansen. (112)
VIII. Bdchn: **Die Zirkuskinder.** Von Elisabeth Müller. (122)

Diese allerliebsten Bändchen mit ihrem hübschen bunten Umschlag und den farbigen Bildern von Fritz Reiß werden gewiß überall gute Aufnahme finden. Pflanz, der das 5. und 6. Bändchen schrieb, gehört noch zur guten alten Schule der Jugendschriftsteller, die der Meinung waren, es müsse mit der Unterhaltung auch ein Körnchen Belehrung verbunden werden und die Veredlung der bildsamen Kinderherzen sei etwas Besseres als — „psychologische Vertiefung". „Die Uferkolonisten" erzählen die Schicksale einer armen fleißigen Familie, die an einem Alpensee fast das Leben Robinson Krusoës führt. Vielleicht noch besser und von tiefem sittlichem Gehalt ist die Geschichte des Großvaters und seines Enkels, die in einer Alphütte „drei Monate unter dem Schnee" zubringen. Auch die kleinen Erzählungen Helene Hansens sind recht hübsch. „Thereslis Preis" wirkt ergreifend. „Die Abenteuer der Schwarzen Schlange" werden allgemein gefallen. In „Lunz und die Miez" ist die kleine Lucie freilich etwas gar zu rührselig, aber geeignet, falsche Sentimentalität lächerlich zu machen. „Die kleinen Plänemacher", welche zuerst ein Spital für kranke Tiere einrichten, kommen glücklicherweise auf die gesundere Idee, das werktätige Mitleid, das sich in den Kinderherzen regt, einer armen kranken Frau zuzuwenden. Vortrefflich ist auch die Erzählung Elisabeth Müllers von den „Zirkuskindern". Ein geiziger Verwandter verkauft drei Waisenkinder an einen Zirkusbesitzer. Wie sie inmitten großer Gefahren ihr reines Herz bewahren und wie sie endlich in die Heimat zurückkehren, wo sich inzwischen der

alte Geizhals bekehrt hat, ist recht gut erzählt. Mit besonderem Geschick finden wir die Gestalt des kleinen Bali gezeichnet, der allerdings etwas Kunstreiterblut in seinen Adern hat. Alles in allem rechnen wir diese Bändchen der Kinderfreude, sowohl was Inhalt als Ausstattung angeht, zu den besseren Jugendschriften für Kinder der unteren Elementarschulen.

Garcia Moreno. Trauerspiel in fünf Aufzügen. Nach dem Französischen des P. H. Tricard S. J. von B. Arens S. J. [Schul- und Vereinsbühne. 5. Bändchen.] 8° (VIII u. 118) Freiburg 1902, Herder. *M* 1.20

Garcia Moreno ist eine tragische Gestalt und für eine dramatische Bearbeitung ungemein geeignet. Auch das vorliegende Stück wird, obwohl es gegen Schluß etwas abfällt, leicht einen durchschlagenden Erfolg erzielen; denn es zeigt den Helden im besten Lichte, läßt aber auch eine tragische Schuld nicht vermissen. Einige Stellen der Bearbeitung sind etwas dunkel. Überhaupt dürfte der Stil besser besorgt sein. Statt der zahlreichen Anmerkungen wäre eine kurze Lebensbeschreibung Garcias wohl dienlicher gewesen.

Poesie fürs Haus. Eine Auswahl von Gedichten, besonders aus der neuern Zeit, von J. J. Liessem. Buchschmuck von Mayer-Cassel. 8° (518) Köln, J. P. Bachem. *M* 6.—

Ein schönes, umfangreiches, nach modernem Geschmack hübsch ausgestattetes Buch, ein reichhaltiger poetischer Hausschatz darf diese Blütenlese wohl genannt werden. Sie will „aus den viel bunten Steinchen, Kies und Sand, darunter echte Perlen“, welche nach Rückert die Flut der Poesie an den Strand wirft, nur diese auswählen, und zwar mit Bevorzugung der Gedichte aus neuerer Zeit. Der „Liebe Lust und Leid“ ist dabei natürlich stark vertreten, aber auch alle andern Stimmungen im Menschenleben, von der Wiege bis zum Grabe, finden ihren Ausdruck, weihevolle Andacht, erhebende Naturbetrachtungen, eine Anzahl unserer schönsten Balladen, Ernst und Scherz — letzterem ist der Raum vielleicht etwas zu karg bemessen. Wir fanden keines der aufgenommenen Gedichte, das wir in einer „Sammlung fürs Haus“ beanstanden müßten, wohl aber manches, das durch Besseres aus den Dichtungen neuerer katholischer Sänger ersetzt werden könnte.

Nordische Zauberringe. Von Gräfin M. A.-Z. Illustriert von Gräfin H.-A. H. kl. 4° (64) Passau 1903, Waldbauer. *M* 2.—

Der Wert der „Zauberringe“ liegt nicht in dem Stoff und dessen Behandlung, sondern vielmehr in der Form; diese schmiegt sich nämlich der Eigenart des Inhalts glücklich an. Die klangreiche, markige Sprache und die bündige Ausdrucksweise, die traumhaften Umrisse und die phantastischen, unheimlichen Vorgänge verleihen den Erzählungen den Ton und die Farbe der altnordischen Sage. Auch die Tatkraft, die rasche Entschlossenheit und die schroffen Äußerungen des Gefühlslebens spiegeln die nordische Sinnesart wider. Die beigegebenen Zeichnungen sind weder mannigfaltig noch stimmungsvoll. Die etwas „sezessionistische“ Ausstattung des Büchleins bekundet seinen aristokratischen Ursprung.

Gedichte. Von C. Huberta Kunr. 8° (222) Mainz 1903, Kirchheim. *M* 2.—; geb. *M* 3.—

Dichterische Befähigung kann der Verfasserin nicht abgesprochen werden; denn schafft sie auch nichts Außerordentliches, so bietet sie doch Wahres und Ungekünsteltes.

Ihre Erzeugnisse legt sie uns in zeitlicher Reihenfolge vor; so läßt sie uns ihren künstlerischen Entwicklungsgang gleichsam miterleben, ihre Fortschritte in Sprache, Geschmack und Auffassung deutlich erkennen, und darum möchten wir auch die Gedichte der ersten Jahre trotz ihrer zahlreichen Mängel nicht missen. Ihre Empfindungen sind weniger reich und stark als ruhig und abgeklärt. Die meisten Stücke tragen persönliches Gepräge, ein gewisses Schwelgen im eigenen Leid läßt sich nicht verkennen; daneben gelingt aber auch manches Sinngedicht. Der Reim ist sehr gut besorgt, die Sprache durchgehends gewandt, die äußere Form könnte jedoch mannigfaltiger sein.

1. **Neue Tiroler Dorfgeschichten.** Von Everilda von Pütz. 8° (226) Brixen 1903, Preßverein. *M* 2.—; geb. *M* 3.20

2. **Lust und Leid.** Von B. May. 12° (200) Linz-Urfahr 1903, Kath. Preßverein. *M* 2.—; geb. *M* 2.50

1. Diese „Neuen Dorfgeschichten" schließen sich den früheren (vgl. diese Zeitschrift L 351) würdig an. Sie sind, wenn nicht wahr, so doch sehr wahrscheinlich; denn sie verlaufen ganz natürlich und ungezwungen und sind doch durchaus nicht kunstlos. Meistens gelangt das Gute, das Freudige zum Siege. Zuweilen finden sich gesuchte Beiwörter; die Austriazismen würden außerhalb des Gespräches besser vermieden. Sonst liest sich das Büchlein leicht und angenehm.

2. Ganz anders sind die „Erzählungen und Schilderungen" B. Mays. Sie zeigen uns vorwiegend das düstere Leid des Menschenlebens, bisweilen ohne versöhnenden Abschluß. Ihren reichen Inhalt bieten sie in gedrängter, wenn auch wohlgefeilter Form und stellen daher größere Anforderungen an den Leser. Ohne Zweifel sind sie auch eigenartiger als die „Dorfgeschichten"; doch will uns die Einkleidung des ersten Stückes nicht recht gefallen, sie ist nicht ganz natürlich und unterbricht zu häufig den Fluß der Erzählung. Übrigens steht der Schilderer höher als der Erzähler.

Für Liebhabertheater. Das stark entwickelte Vereinsleben unserer Zeit hat die Vorliebe für Bühnenaufführungen geweckt und damit das Bedürfnis nach geeigneten Stücken hervorgerufen. So sind manche Sammlungen von Schauspielen für Liebhabertheater entstanden. Vor uns liegen ihrer zwei. Die Bonifaziusdruckerei (Paderborn) hat bereits 73 Nummern zum Preise von 20 bis 75 *Pf.* herausgegeben, die Junfermannsche Buchhandlung (Paderborn) 16 Nummern zum Preise von 25 *Pf.* bis *M.* 1.— Die Stücke sind ungemein mannigfaltig und werden daher die verschiedensten Wünsche befriedigen. Schwänke, Possen und Lustspiele bilden natürlich die Mehrzahl, doch finden sich auch geschichtliche, geistliche und weltliche Schauspiele darunter. Manche sind auch in künstlerischer Beziehung gar nicht übel. Die meisten eignen sich vorzüglich zur Aufführung und stellen weder an die Spieler noch an die Ausstattung zu hohe Anforderungen. Sie enthalten teils bloß Männer- oder Frauenrollen teils gemischte Rollen für 3—30 Personen, passen daher für Vereine beiderlei Geschlechts, Knaben- und Mädchenanstalten und die verschiedensten geselligen Kreise. Mit zu den besten Nummern gehören die Stücke der Bonifaziusdruckerei 69—72 von P. Schupp S. J. — Für Aufführungen auf den Bühnen der Gesellenvereine und ähnlicher katholischer Gesellschaften eignen sich auch die Stücke von Dr Joseph Faust (Theaterbibliothek, Limburg a. d. Lahn, Limburger Vereinsdruckerei). Wir nennen davon „Elmar" (nach

Webers „Dreizehnlinden"), „Im Glauben standhaft" und „Die Verschwörung Babingtons" (beide nach Spillmanns „Wunderblume von Woxindon"), „Syra" (nach Wisemans „Fabiola"). Faust erhebt nicht den Anspruch, ein großer dramatischer Dichter zu sein, aber er versteht es, packende epische Stoffe recht praktisch für die Bühne herzurichten.

Miszellen.

Verlegenheit in der norwegischen Staatskirche. Vor einiger Zeit sollte ein neuer Professor der systematischen Theologie an der Universität in Christiania ernannt werden. Um die Stelle bewarben sich Dr Bugge und Pastor Ording. Zur Beurteilung waren noch ein schwedischer und ein dänischer Theolog hinzugezogen. Das Gutachten des Komitees lautete dahin, daß dem einen, Bugge, die notwendige Reife fehle, während der andere Lehren über die Taufe und das Abendmahl ausgesprochen habe, die nicht ganz lutherisch seien. Er leugnete die sündentilgende Wirkung der Taufe und erklärte die Gegenwart Christi im Abendmahl symbolisch. In der theologischen Fakultät und bei dem akademischen Kollegium, denen die Sache zur Entscheidung vorgelegt war, herrschte Uneinigkeit. Der Chef des Kirchendepartements sollte endgültig entscheiden, erklärte sich aber wegen seiner Verwandtschaft mit Ording für inhabil und überließ dem Ministerpräsidenten, der nicht Theolog, sondern Jurist ist, die Schlichtung des Streites. Die Tagesblätter, besonders die unkirchlichen, besprachen diese Angelegenheit ausführlich in ihren Spalten. Unter den einschlägigen Artikeln dürfte besonders einer, der im Bergener Abendblatt erschien, von allgemeinem Interesse sein. Es heißt darin:

„Es kann keinem aufmerksamen Beobachter unbekannt sein, daß sich die lutherische Kirche bei uns in einer gedrückten Lage befindet. Gewiß könnte die Bestimmung des Grundgesetzes, die evangelisch-lutherische Religion solle die öffentliche Religion des Staates bleiben, jemand auf den Gedanken bringen, daß sie eine besonders bevorzugte und privilegierte Stellung einnehme, aber eine genauere Betrachtung zeigt, daß das Gegenteil der Fall ist, daß keine christliche Religionsgesellschaft in unserem Lande so ungünstig gestellt ist als gerade die lutherische Kirche.

„Während alle andern Kirchengemeinschaften ihre inneren Angelegenheiten nach ihrem Glauben und ihrer Überzeugung ordnen können, besitzt die lutherische Kirche in dieser Hinsicht keine Macht. Sie erhält ihre Gesetze von einer weltlichen Versammlung, dem Storthing, die so wenig mit Kirche und kirchlichen Sachen zu tun hat, daß die Mitglieder alle ohne Ausnahme Freidenker und Anders-

gläubige sein könnten. Im übrigen erhält sie ihre Verordnungen und ihre Beamten vom Könige und von der Regierung, gleichfalls weltlichen Autoritäten, deren kirchlichen Charakter sie sich nicht sichern kann und für deren kirchlichen Charakter unter den gegenwärtigen Verhältnissen wohl niemand die Bürgschaft übernehmen möchte. Wir wissen ja alle, daß gegenwärtig politische und parlamentarische Rücksichten die Regierung zusammensetzen, und wir wissen alle, wie diese Rücksichten unser Staatsleben derart beherrschen, daß es dem reinen Zufall anheimgegeben ist, wie weit in den regierenden Kreisen ein kirchlicher Gedanke Gehör findet. Und die Kirche hat nicht einmal einen Mund, der ihre Wünsche aussprechen und ihre Forderungen stellen kann. Gebunden und geknebelt liegt sie da, außer stande, ihre teuersten Lebensinteressen zu verteidigen, der Willkür ihrer weltlichen Herren übergeben. Mehr als einmal hat sie in den verflossenen Jahren erfahren, daß sie eine Sklavin ist. Mehr als einmal ist ihr ein Los angeboten, das eine freie Kirche als unwürdig und als ihren wohlverstandenen Interessen schädlich abweisen würde.

„Aber im allgemeinen ist bisher kein direkter Schlag gegen ihre innersten Lebensinteressen geführt worden, oder wenn es geschehen ist, so ist es vielleicht kein Fall gewesen, dessen Bedeutung die volle Aufmerksamkeit aller auf sich gelenkt hat; darum haben sich die Kirchenmitglieder als Ganzes ruhig in den Zustand gefunden und die Wächter auf den Mauern Sions haben zu tief geschlafen und ihre Stimme nicht erhoben, um das Volk zum Kampfe zu rufen. Die jetzt gestellte Frage jedoch hat nichts weniger zu bedeuten, als ‚Soll die norwegisch-lutherische Kirche nicht länger mehr in diesem Lande geduldet werden?‘ Die erste Bedingung zur Existenz einer Kirchengemeinschaft, die auf ein bestimmtes Bekenntnis gegründet ist, ist selbstverständlich das Recht, sich eine Verkündigung zu sichern, die mit diesem Bekenntnisse übereinstimmt. . . . Ist das nicht möglich, . . . so zerfällt die Gemeinschaft und löst sich in Atome auf, wenn es auch gelingen sollte, durch verschiedene äußere Veranstaltungen eine Verbindung nach außen hin zu bewahren und die verschiedenen Gemeinden durch Zwang, Gewalt oder Lockung fernerhin unter einer Leitung zusammenzuhalten. Die kirchliche Gemeinschaft selbst mit innerer geistiger Einheit und geistiger Verbindung existiert nicht mehr.

„Nehmen wir die Frage, wie sie aktuell vorliegt, so kann doch ein jeder verstehen, daß, wenn in der einen Gemeinde der Prediger lehrt, die Taufe sei nur ein äußeres unwirksames Zeichen und das Abendmahl nur ein Bild, während der Prediger in einer andern Gemeinde behauptet, die Taufe sei ein Bad der Wiedergeburt, und das Abendmahl erteile den Leib und das Blut Christi unter Brot und Wein, und wenn die Gemeinde der Lehre beistimmt, wie sie in ihrer Mitte verkündigt wird, daß diese beiden Gemeinden unmöglich noch länger zusammen eine evangelisch-lutherische Kirchengemeinschaft bilden können. Oder wenn in der einen Gemeinde gepredigt wird, Christus sei Gott, in der andern, er sei das vornehmste Geschöpf Gottes, würdig des Namens Gottes Sohn, in der dritten, er sei bloßer Mensch wie wir, — in der einen, er habe unsere Sünde getragen und unsere Schuld gesühnt, in der andern, seine Bedeutung liege darin,

daß er uns die Vaterliebe Gottes zu allen seinen Geschöpfen geoffenbart habe, in der dritten, er habe als der vollkommene oder vollkommenste Mensch uns den Weg der Tugend gelehrt und uns ein nachahmungswürdiges Beispiel gegeben, wo ist dann die kirchliche Einheit bei drei solchen Gemeinden? . . . Diese Verwirrung kann dadurch noch vermehrt werden, daß in derselben Gemeinde ein Prediger mit einer Lehre von einem andern mit der ganz entgegengesetzten, dieser wieder von einem dritten mit einer neuen Auffassung abgelöst wird usw., und alle lehren die Gemeinde, erziehen und konfirmieren die Jugend, spenden vielleicht die Sakramente jeder nach seiner Art, und die Gemeinde nimmt das alles mit Wohlgefallen oder mit stillem Mißbehagen entgegen. . . .

„Soll die evangelisch-lutherische Kirche bestehen, so ist demnach die erste und notwendigste Bedingung, daß sie es in ihrer Gewalt habe, sich Prediger zu sichern, die ihrem Bekenntnisse treu sind und danach lehren. Und darum ist es eine unerläßliche Forderung, daß die zum Unterricht der angehenden Prediger angestellten Männer, die Professoren der Theologie, auch Männer seien, welche die Überzeugung der Kirche haben und es als ihre Pflicht ansehen, ihr Bekenntnis zu schützen.

„Man sollte meinen, es sei das so selbstverständlich, daß es nicht gesagt zu werden brauche, und das um so mehr, als es sich um diesen selben theologischen Lehrstuhl handelt, der die Tauglichkeit der jungen Kandidaten fürs Predigtamt zu prüfen hat; das Zeugnis, das er diesen beim theologischen Examen gegeben hat, bahnt ihnen den Weg zu den kirchlichen Ämtern. Wer würde wohl einen Baptisten oder Methodisten oder Katholiken damit beauftragen, die Tauglichkeit der lutherischen Kandidaten zu einem Amte zu prüfen und zu beurteilen? Aber wird die Sache um ein Haar besser, wenn der betreffende Professor sich zwar weder Baptist oder Methodist nennt, jedoch offen eine Lehre verkündet, die ebenso oder sogar noch mehr als eine der genannten vom lutherischen Bekenntnisse abweicht? Es ist traurig, an solche einfache, selbstverständliche Dinge erinnern zu müssen. Man könnte wohl mit Recht voraussetzen, daß ein ganz allgemeines Anstandsgefühl, um nicht zu sagen Gewissenhaftigkeit, einen Mann von der Bewerbung um eine Professorenstelle an unserer norwegisch-lutherischen Fakultät abhalten würde, wenn er wüßte, daß er sich im Widerspruche befände mit dem lutherischen Bekenntnisse und zwar in verschiedenen Punkten.

„Stipendiat Johannes Ording hat dieses Gefühl nicht gehabt; er hat sich für die Stelle gemeldet und hat — für die Offenheit muß man ihm alle Anerkennung zollen — seine von der lutherischen Lehre ganz abweichende Auffassung von der Taufe und vom Abendmahl offen ausgesprochen. Nach diesem seinem offenen Geständnis hätte von seiner Anstellung als Professor nicht mehr die Rede sein dürfen. Diese wäre ja seitens der anstellenden Obrigkeit gleichbedeutend mit dem Beschlusse, die norwegisch-lutherische Kirche im Lande aufzulösen und abzuschaffen, ganz gegen das Grundgesetz, und zwar nicht offen und ehrlich durch eine Veränderung des Grundgesetzes, die den § 2 desselben aufhöbe, sondern indirekt und verdeckt dadurch, daß man den Glauben und das Bekenntnis der Kirche

durch Besetzung von Stellen untergräbt. Ein solches Verfahren seitens der Behörden sollte doch undenkbar sein. Allein trotz dieser Sachlage sind die theologische Fakultät mit Ausnahme eines Mannes, des Professors Odland, und das akademische Kollegium mit Ausnahme eines Mannes, des Professors Yngvar Nielsen, der Meinung, es sei nichts einzuwenden gegen die Anstellung des Stipendiaten Ording als Lehrer und Examinator der angehenden norwegisch-lutherischen Prediger. . . .

„Versteht unser Volk nicht den Ernst dieser Lage? Wir wollen nicht von der Haltung des akademischen Kollegiums reden. Wir wissen nicht, wie die Männer, aus denen es gegenwärtig besteht, sich zur religiösen Frage stellen. Es kann sein, daß die Mehrzahl derselben Freidenker sind, und wir erwarten von ihm keine Garantie für kirchliche Anschauung. Aber die theologische Fakultät, die in erster Linie die Pflicht und Aufgabe hat, den Glauben und die Lehre unserer Kirche zu schützen, erklärt fast einstimmig, es stehe nichts im Wege, einen Mann anzustellen, der im bestimmten Widerspruch mit der Lehre der Kirche steht. Welches ist danach die Stellung unserer Kirche? Ist fernerhin auch noch eine Spur von Garantie vorhanden, daß der Unterricht, den unsere angehenden Prediger an der Universität erhalten, sie anleite, treue Diener der lutherischen Kirche werden zu können? Wir nehmen selbstredend den einen Mann, Professor Odland, aus, der den Kampf für die Sache der Kirche aufgenommen hat.

„Jetzt ist also die Frage betreffs Anstellung des Stipendiaten Ording als Professor zur Entscheidung der Regierung vorgelegt. Was wird die Regierung tun? Wird sie der Mehrheit des Beurteilungskomitees (Professor Madsen-Kopenhagen, Professor Danell-Upsala, Professor Odland und Stiftspropst Gustav Jensen) folgen oder wird sie sich der Weisung der theologischen Fakultät und dem Vorschlage der Mehrzahl des akademischen Kollegiums anschließen?

[Die Sache ist dahin entschieden, daß der Posten einstweilen unbesetzt bleibt.]

„Ein Telegramm meldet, daß Staatsrat Hauge, welcher der Onkel der Frau des Stipendiaten Ording ist, wegen dieser Verwandtschaft sich für inhabil erklären wird und den Staatsminister Hagerup die Sache entscheiden lassen will. [Der Kirchenstaatsrat hat an der obenangeführten Entscheidung der Regierung teilgenommen.] Wir würden es sehr beklagen, wenn die Nachricht Wahrheit berichtete. Soll das irgend eine Bedeutung haben, daß man einen Mann der Kirche an der Spitze des Kirchendepartements hat, so müßte man doch von einem solchen erwarten können, daß er Herz für das Weh und Wohl der Kirche hätte und Verständnis für ihr Bedürfnis, und daß er sich besonders zur Verteidigung der Kirche verpflichtet fühlte, falls ihrer Sache Gefahr drohe. Bei solchen Fragen sollte doch nicht Rede sein von einer Inhabilitätserklärung, ob es auch die nächsten Angehörigen wären, die Anlaß zu der gefährlichen Stellung geben.

„Aber wer auch immer die Entscheidung geben wird, wir können hoffen, daß sich bei ihm und bei der Regierung so viel Verständnis findet für das Recht der Kirche, ihre eigene Existenz zu schützen, und für die Pflicht der Be-

hörden, die lutherische Kirche in unserem Lande zu erhalten.... Schützt die Regierung das Recht der Kirche nicht, so bürdet sie sich eine Verantwortung für die kommende Entwicklung auf, die größer ist, als sie ahnt, und ihre Entscheidung wird vielleicht Folgen nach sich ziehen, denen sie machtlos gegenüberstehen wird und die nicht verhindert zu haben, da sie durch billige Rücksichtnahme auf die rechtmäßigen Forderungen der Kirche es vermochte, sie bitter beklagen wird. Die Mitglieder der norwegischen Kirche haben durch die gegenwärtige Verwicklung eine ernstliche Warnung erhalten, wie immer auch der Ausgang sein mag. Das ist ein lehrreiches Zeichen der Zeit. Werden sie sich jetzt nicht bereit halten, als kirchliche Gemeinschaft ihre innersten Lebensinteressen zu verteidigen, so dürfte es um das Leben unserer Kirche als einer evangelisch-lutherischen bald geschehen sein. Es ist Sein oder Nichtsein der lutherischen Kirche, worum die Frage in diesen Tagen sich dreht."

Die Kirche in unsern Gärten. Wer einmal die Kataloge der großen Handelsgärtner überfliegt, wie sie mit jedem Jahr in immer prächtigerem Gewande ihren Rundgang antreten, wird betroffen von den deutlichen Spuren, welche Politik, Tagesgrößen und Tagesereignisse an solch friedlicher Stelle zu hinterlassen pflegen. Thronwechsel, Allianzverträge, Fürstenbesuche, Glieder souveräner Häuser, militärische oder wissenschaftliche Berühmtheiten der einzelnen Nationen schreiben ihre Züge ein in diese neutralen Blätter und leben im Andenken fort durch Namen von Blumen und Früchten. Da findet man Nansen und Virchow, Zola und Dreyfus, Voltaire und Pascal, Goethe und Wagner friedlich neben Bismarck und Waldersee, Hohenlohe und Bülow, und auch der Gothasche Kalender hat an die Gemüse- und Blumenhändler fast die Hälfte seiner glänzendsten Namen abgetreten. So sehr die Benennung neu gezüchteter Arten dem Belieben des einzelnen Gärtners und damit dem bunten Spiel des Zufalls überlassen scheint, spiegeln sich doch in diesen langen trockenen Aufzählungen, durch die Maschen persönlicher Freundschaft, Galanterie und Schmeichelei hindurch, wie in einem Gesamtbilde die Wallungen des Patriotismus, des Parteigetriebes und des literarischen Modegeschmackes. Da legt von selbst die Frage sich nahe, ob nicht auch zuweilen religiöse Gesinnung und kirchliche Vorliebe Kraft genug besitzen, auf diesem Felde sich zu verewigen. Es hat wohl nichts zu bedeuten, wenn ein paar neue Fuchsiaarten nach einigen unbekannten Abbés benannt sind, oder ein schönes reinweißes Chrysanthemum nach der Soeur Mélanie oder eine köstliche Erdbeere nach einem Bischof (Msgr Fournier). Aber es dient doch als Beleg, daß aus unsern Gärtnerkatalogen ultramontane Namen keineswegs ausgeschlossen oder auch nur allzuselten da zu finden sind. Zuweilen freilich hängt eine kirchlich lautende Benennung mehr mit der äußeren Erscheinung der betreffenden Pflanze zusammen. So findet sich bei allen möglichen Nutz- und Zierpflanzen ein „Kardinal"; die Kürbisse haben unter sich eine „Bischofsmütze" und die Melonen eine „Karmelitermelone". Viel öfter noch begegnet man dem „Kapuziner". Bald ist es eine Kapuzinerrose, bald die Kapuzinerkresse, bald der große, bald der Zwergkapuziner. Eine Art der wilden

Cichorie heißt vollends „Kapuzinerbart“, und ein Pariser Katalog belehrt dabei, daß sich aus dieser Varietät, wenn entsprechend behandelt, der bekannte Salat Barbe de Capucin bereiten lasse. Bei der wohlriechenden Wicke (Lathyrus odoratus) erscheint dann noch ein Gray Friar (Franziskanerminorit) und unter den neuen Arten von Kaktus-Dahlien ein weiterer Mönch, der sich phantasievoll den Purple Friar benennt. Niemand wird bei dem Johannistagweißkraut oder Johannistagwirsing und selbst dem Johannislauch an religiöse Anspielungen denken. Wenn eine Winterkneifelerbse nach St Martin benannt ist, so bringt man das wie bei der „Weihnachtsrose“ (Hellébore, Rose de Noël) füglich mit der zeitlichen Entfaltung der Pflanze in Verbindung. Doch weckt es schon mehr kirchliche Gedanken, wenn eine Geraniumart nach dem Sonntag Quasiomodo, oder eine Chrysanthemum nach dem Allerheiligenfest seinen Namen trägt.

Vor einigen Jahren erst sandte ein Jesuiten-Laienbruder aus der Mission am Kongo eine neue Musaart an eine Pariser Firma, und verschaffte ihr dadurch Heimatrecht in den europäischen Gärten. Es ist eine majestätische Sorte mit sehr großen zähen Blättern. Sie erhielt den Namen Musa religiosa. Ein Erfurter Katalog (1904) beschreibt sie als eine „großartige Blattpflanze“ mit ungemein dauerhaften Blättern; „so daß auch bei starken Stürmen dieselben nicht zerreißen.“ Man könnte sie betrachten wie ein Symbol. In der Tat hat die „religiöse Muse“, trotz aller Stürme der Zeiten, ihren Platz in unsern Gärten dauernd sich erhalten, der innige, sinnige Geist der christlichen Religion ist in der Welt unserer Blumen bis heute noch segnend umgegangen, nicht nur durch die alten in der Volkssprache heimischen Namen, sondern ebenso durch neue Benennungen neuer Arten, welche in der persönlichen Frömmigkeit einzelner erfolgreicher Kunstgärtner ihren Ursprung haben. Freilich könnte man zuweilen einer frommklingenden Benennung ganz verschiedene Deutung geben. Der Gärtner, der die lebhaft rosenrote viscaria elegans das „Himmelsröschen“ getauft und eine dunkelpurpurrote Schlingrose als „Himmelsauge“ bezeichnet hat, war dabei schwerlich von geistlichen Beweggründen geleitet, nicht mehr als jener, welcher eine kräftige Pfefferart celestial d. h. der „himmlische“ benannte. Aber nichts hindert doch, bei der „Himmelsblume“ (nemophila insignis) oder bei der blauen Sommerlevkoie, die man gleichfalls „Himmelsauge“ zubenannt, frommen Gedanken sich hinzugeben. Findet sich doch auch ein schwarzgrünes Pelargonium, das die „Hölle“ heißt, und bei Tropaeolum Lobbian. hybr. ein regelrechter „Luzifer“. Unter den dankbarsten Sorten der Frühbohnen findet sich gar eine „vom Heiligen Geist“. Indes mahnt schon die Libanonzeder mit ihrer fremdartigen Gestalt, den religiösen Rundgang durch unsere Gärten mit dem Alten Testamente zu beginnen. Gleich bei den Getreidesamen treffen wir da den Noë-Sommerweizen, dem der Japhet-Weizen an der Seite steht. Ein Riese Goliath ist fast bei allen Gattungen von Gartenpflanzen vertreten, und bei den roten Begonien trifft man auch den Gedeon. Unter den Ampelgewächsen erblickt man einen „Judenbart“; eine reichblühende Teerose, welche ihr dunkles lachsrosafarbenes Herz mit weißlichen Blättern zu verhüllen strebt, heißt der „Phari-

säer". Die Glanzpunkte des Alten Testamentes bilden aber ohne Zweifel: die „Hiobsträne" (ein Ziergras) und als Frühlingsblume das „Salomonssiegel". Eine neue Geraniumart (Étoile des Mages) führt endlich herüber ins Neue Testament, wo die Palma Christi (ein Rizinus) billig den Mittelpunkt bildet. Das „Kreuz von Jerusalem" ist bei den Lichtnelken in verschiedenen Farben vertreten; an die Geschichte des bittern Leidens erinnert neben dem Judasbaum, die in den verschiedensten Arten und Gattungen auftauchende Veronika. Bilder aus der Kirchengeschichte wachen auf beim Namen der Fabiola, welchen eine liebliche Lantanaart sich erwählt hat, oder beim Anblick der violettgeränderten, hellbraunen Schwertlilie, welche den Namen Bossuets trägt. Die Bezeichnung monnaie du Pape für eine Art der Mondviole mag älteren Ursprungs sein; aber wenn eine prächtige neue Canna von 1904 mit ihren dunkelgrünen Blättern und glutroten Blüten den Trutznamen „Gruß an Rom" erhielt, so versteht sich dies nicht anders, als wie wenn eine prächtige Päonie (Gichtrose) nach Pius IX., eine köstliche Erdbeerenart nach Leo XIII. zubeheißen wurde. Eine neue Phloxart von 1903 aber nennt sich bedeutsam „Rom in Trauer" (Deuil de Saint-Pierre). Die Heiligen der Kirche sind bei Benennung der Gartenpflanzen mannigfach bedacht worden, und schwerlich findet sich ein Katalog, in dem die Saint-Fiacre, Saint-Jacques, Saint-Laud, Saint-Laurent, Santa Lucia, Saint-Martin usw. nicht gut vertreten wären. Zu der dunkelblauen Saintpaulia jonantha gesellt sich alsbald freundlich das „Timotheusgras" und auch der hl. Philemon macht sich irgendwo im Garten bemerklich. Kein der Kirche ehrwürdiger Name erscheint aber auch nur annähernd so häufig wie der der Jeanne d'Arc. Ähnlich wie der des Goliath im Alten Testament bezeichnet er das kraftvollste in fast allen Gattungen bei Blumen wie bei Früchten. Der Mutter Gottes ist ein Platz gesichert schon durch den carduus Marianus, die alte „Mariendistel". Dagegen wäre es gewagt, bei den vielen „Maiköniginnen" unter Kartoffeln und Erbsen, Fuchsien und Schwertlilien, oder der prächtigen Tritoma Saundersi eine fromme Absicht der Benennung voraussetzen zu wollen. Näher liegt ein solcher Gedanke, wenn einer hellroten, leuchtend nuancierten Teerose die Bezeichnung beigelegt ist: à Marie Immaculata, und jeder Zweifel muß schwinden bei jener schneeweißen prachtvollen Herbststraußblume (Phlox decussata hybr.), deren Name Virgo Maria heißt. Ein besonders frommer Gärtner aber muß es sein, der sich im Laufe des letzten Jahrzehntes um die Erdbeerenzucht so hoch verdient gemacht hat. In allen Katalogen findet sich als vorzüglich empfohlener Artikel die Sankt Josephserdbeere. Pfitzer in Stuttgart (1904) beschreibt sie als eine „reichtragende, mittelgroßfrüchtige, den ganzen Sommer mit Blüten und Früchten bedeckte Sorte; die Frucht leuchtend, dunkelzinnoberrot ... zuckerreich und von vorzüglichem Geschmack." Stenger und Rotter in Erfurt aber rühmen: „Diese prächtige Sorte wurde als erste wirklich mehrmals im Sommer tragende Sorte schon vor einigen Jahren eingeführt und hat sich vorzüglich bewährt, trägt als früheste Sorte schon von Ende Mai, und blüht und bringt Früchte ununterbrochen, bis der Frost zerstörend wirkt." Nachdem diese Sankt Josephserdbeere bald „zu großer Beliebtheit gelangt" war, verstand es der Züchter, durch

Kreuzung derselben mit einer andern Art der Ananaserdbeere (Royal Sovereign) eine neue „geradezu hervorragende“ Sorte zu erzielen, mit sehr großer lebhaft roter Frucht, „festfleischig und von delikatem Geschmack.“ Er benannte sie nach dem hl. Antonius von Padua. Aber auch diese Sorte wurde noch überboten durch die großfrüchtige, dunkelrote Jeanne d’Arc, und erreichte wohl erst ihren Höhepunkt in der Sorte „Leo XIII“. Ein Pariser Katalog charakterisiert sie nicht ohne Emphase mit: fruit énorme, rouge vif, de saveur fine; der Erfurter aber nennt sie „überaus reich, von regelmäßiger Form und herrlich roter Farbe, Geschmack weinartig pikant“, im ganzen: „eine wirklich prächtige Sorte!“

